

AGNES HELLER

**UMA
TEORIA
DA
HISTÓRIA**

Tradução de
Dilson Bento de Faria Ferreira Lima

civilização  brasileira



Título original: A THEORY OF HISTORY

Copyright © 1981, r. 1993 by AGNES HELLER,
represented by EULAMA S.R.L., Roma
1ª edição (em inglês) publicada por ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 1981

Capa: FELIPE TABORDA

Composição: ART LINE Produções Gráficas Ltda. — Rio de Janeiro
(diskettes fornecidos pelo tradutor)

ISBN: 85-200-0120-3

1993: ANO COMEMORATIVO DO 60º ANIVERSÁRIO DA EDITORA

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida
seja de que forma for, sem expressa autorização da
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S/A.

Av. Rio Branco, 99, 20º andar
20040-004 Rio de Janeiro - RJ.
Tel. (021) 263 2082 Telex: (21) 33 978 Fax: (021) 263 6112
Caixa Postal 2356 - Cep. 20010

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Sumário

Prefácio	9
----------------	---

Primeira Parte: Historicidade

1. Estágios da consciência histórica.....	13
2. Presente, passado e futuro.....	51
3. A consciência histórica cotidiana como fundamento da historiografia e da filosofia da história.....	69

Segunda Parte: Historiografia como *episthémé*

4. Ressalvas introdutórias.....	95
5. Passado, presente e futuro na historiografia.....	99
6. Os valores na historiografia.....	111
7. Juízos morais em historiografia.....	141
8. Normas concretas para a pesquisa historiográfica.....	153
9. Teoria e método em historiografia.....	175
10. Princípios organizadores em historiografia.....	181
11. Princípios explicativos em historiografia.....	191
12. Princípios orientadores da historiografia.....	215
13. A teoria 'mais elevada' e aquela aplicada.....	221

Terceira Parte:
Sentido e verdade na história
ou
a filosofia da história

14. A especificidade da filosofia da história.....	253
15. A noção de desenvolvimento universal como categoria fundamental da filosofia da história.....	267
16. As leis históricas universais: objetivo, lei e necessidade	283
17. Holismo e individualismo.....	297
18. A filosofia da história e a idéia de socialismo.....	313

Quarta Parte:
Introdução a uma teoria da história

19. Um resgate da história?.....	333
20. O progresso é uma ilusão?.....	355
21. A necessidade da utopia.....	367
22. Algumas notas sobre o sentido da existência histórica.	389
Notas do Texto.....	397

Prefácio

Quis evitar, neste livro, na medida em que foi possível, referências e citações. Como os trabalhos considerados clássicos, tanto os historiográficos, quanto aqueles pertencentes ao campo da filosofia da história, constituem tema deste estudo, fiz-lhes as adequadas referências. Entretanto, omiti citações quando se tratou de autores e obras notórios, exceto no caso de passagens breves, mas exemplares. Estou bastante consciente de que a noção de "clássico" é muito vaga e que depende, em parte, da posição do autor a respeito das obras consideradas como integrantes desse conjunto. É possível haver uma discordância válida sobre o fato de que considero Weber, Durkheim, Croce e Lukács como sendo "clássicos" no campo, embora outros sejam omitidos. Referi-me apenas àqueles autores a quem tomei emprestado certas propostas e soluções teóricas e, ocasionalmente, a alguns, cujas formulações concisas e originais considerei particularmente esclarecedoras.

Os problemas com que lidei constituem questões fundamentais de nossos dias, tratadas por muitos renomados intelectuais do século XX. Mesmo assim, considerei desnecessário recapitular certas soluções propostas, apenas para mostrar que não compartilho delas. Sou contudo grata a todas essas pessoas exatamente por terem tocado as questões em debate e por haverem levado-me a repensá-las a meu próprio modo. Se agora cito seus nomes, não é por mera cortesia, mas como reconhecimento à comunidade científica do passado e do presente. Sem considerar o fato de ter citado ou não suas obras e nomes, sou especialmente grata a: Adorno, Apel, Aron, Beard (C.A.), Bechel (L.C.), Berlin, Blake (C.), Bloch (E.), Bloch (M.), Danto, Foucault, Gallie (W.B.), Gardamer, Gar-

diner, Gellner (E.), Goldmann (L.), Gurvitch, Habermas, Hempel, Kuhn, Leach, Lévi-Strauss, Lovejoy (A.O.), Luhmann, Mandelbaum (M.), Marquard (O.), Meinecke, Mesarovic, Meyerhoff (H.), Murray, Nagel (E.), Pestel, Pirenne (H.), Polanyi (K.), Popper, Russell, Sahlins, Sauvy, Schmidt (A.), Schulin, Scriven (M.), Service, Sorokin, Spuhler, Toynbee, Troeltsch, Walsh (W.H.), White (M.), Whitehead, Wittgenstein.

Um autor e um livro se destacam pela considerável importância que tiveram neste empreendimento: Collingwood e sua obra, *The Idea of History* (*A idéia de história*). Antes que lesse seu livro, meu pensamento ainda era caótico com relação ao meu tema; ao terminar sua leitura, sabia perfeitamente o que iria defender. Tenho a mais profunda gratidão por esse autor injustamente esquecido, a cuja memória dedico este livro.

Quero ainda expressar, aqui, meu reconhecimento a Ferenc Fehér por sua crítica conscienciosa e pelos bons conselhos que me permitiram corrigir os manuscritos, esclarecer certos pontos obscuros e tornar certos argumentos ainda mais convincentes.

Pela revisão estilística do texto, agradeço a Freya Headlam e a Brett Lockwood, que tanto tempo e energia dedicaram ao manuscrito. Finalmente, agradeço meus colegas do corpo administrativo do Departamento de Sociologia da Universidade La Trobe, por terem datilografado o manuscrito.

Agnes Heller

Primeira Parte:

Historicidade

1º Capítulo:

Estágios da consciência histórica

1. Consciência da generalidade não refletida: o mito.
2. Consciência da generalidade refletida em particularidade: consciência de história como pré-história.
3. Consciência da universalidade não refletida: o mito universal.
4. Consciência da particularidade refletida na generalidade: consciência de história propriamente dita.
5. Consciência da universalidade refletida: consciência do mundo histórico.
6. Consciência da generalidade refletida — como tarefa (de superar a consciência histórica decomposta): responsabilidade planetária.

Da generalidade não refletida à generalidade refletida

Naquele tempo havia um homem lá. Ele existiu naquele tempo. Se existiu, já não existe. *Existiu*, logo existe porque sabemos que *naquele tempo havia um homem* e existirá, enquanto alguém contar sua história. Era um ser humano que estava lá, “naquele

tempo", e só seres humanos podem contar sua história porque só eles sabem o que aconteceu "naquele tempo". "Aquele tempo" é o tempo dos seres humanos, o tempo humano.

Um homem estava "lá", naquele tempo. Estava lá e não aqui. No entanto, está aqui e permanecerá, enquanto alguém narrar aqui a sua saga. Era um homem quem "estava lá" e, apenas, os seres humanos podem situá-lo "lá", pois só eles sabem a respeito de "aqui" e "lá", categorias que constituem o espaço dos seres humanos, o espaço humano.

A historicidade não é apenas alguma coisa que acontece conosco, uma mera propensão, na qual nos "metemos" como quem veste uma roupa. Nós somos historicidade; somos tempo e espaço. As duas "formas de percepção" de Kant nada mais são do que a consciência de nosso Ser e esta consciência é nosso próprio Ser. As categorias *a priori* de Kant — quantidade, qualidade, relação e modalidade — são secundárias de um ponto de vista ontológico. Não constituem a consciência de nosso Ser, mas expressão de reflexão consciente sobre nosso Ser. Os seres humanos podem conceber tempo e espaço sem quantidade, qualidade, relação e modalidade (como o *tohu bohu*, o vazio, o vácuo universal), mas não podem pensar estas categorias fora do tempo e do espaço. Até mesmo o absurdo é temporal e espacial, porque nós somos tempo e espaço.

"Todo ser humano é mortal." O animal perece, mas não é mortal. Só são mortais aqueles que têm consciência de que perecerão. *Só seres humanos são mortais*. Uma vez que somos tempo, esta é a razão pela qual não *éramos* e não *seremos*. Uma vez que somos espaço, nosso não-Ser significa não estar aqui. Quando já não formos, não estaremos aqui, mas *lá*: no ar, no vento, no fogo, no Hades, nos Céus, no inferno ou na nulidade. Entretanto, mesmo a nulidade é espaço, tanto quanto nunca é tempo. Somos mortais, mas não estamos mortos. Não podemos conceber o *estarmos mortos*, posto que somos tempo e espaço.

O fato de que não *éramos* e de que não *seremos* significa que, quando não *estávamos*, outros *estavam* e que, quando já não *estivermos*, outros *estarão*; além disto, que, quando já não *estivermos aqui*, outros *aqui* *estarão*. Podemos imaginar que não existíssemos e que não estivéssemos aqui nos tempos de César ou de Napoleão, contudo é inimaginável que não existíssemos e aqui não estivéssemos, quando *ninguém existia*. É inimaginável que não seremos e

não estaremos aqui, quando outros serão e estarão, mas é inimaginável que não sejamos, quando *ninguém estiver*. Não *estar aqui* só tem significado se outros estiverem. Estar em lugar nenhum só tem sentido se houver *algum lugar*, do mesmo modo que o não-Ser só é inteligível porque existe o Ser. "Naquele tempo havia um homem" *significa* que existe alguém que narra a saga dele e que haverá alguém que a contará depois. A historicidade de *um único homem* implica a *historicidade de todo o gênero humano*. O plural é anterior ao singular: *se somos, sou e se não somos, não sou*. A questão fundamental da historicidade é a pergunta de Gauguin: "De onde viemos, o que somos e para onde vamos?"

A partir da mortalidade, do tempo e do espaço é que sempre levantamos a mesma questão e aí expressamos a historicidade do gênero humano, com a qual a historicidade de nosso Ser (do Ser de cada indivíduo) esteve e estará sempre correlacionada. A pergunta nunca muda, mas as respostas variam. A resposta à pergunta — "De onde viemos, o que somos e para onde vamos?" — será chamada "*consciência histórica*" e as múltiplas respostas a ela, diferentes em substância e estrutura, serão ditos *estágios da consciência histórica*.

a. Primeiro estágio: a generalidade não refletida: a gênese.

No início lá estava o início.

A frase "no início lá estava..." não significa que *lá* já não exista, nem mesmo que não possa mais existir, mas apenas que *verdadeiramente* estava no início.

A soleira para a humanidade é cruzada no momento em que as *normas substituem os instintos*. Só podem ser denominados humanos aqueles seres cujas ações e modos de comportamento se desenvolvem através de sistemas e instituições de conduta, exteriores a um determinado membro da espécie no momento de seu nascimento. No começo, nascemos num clã, numa tribo. Apesar de que não haja instituição social imutável, as alterações podem ser lentas e diminutas e, por isso, imperceptíveis. As normas e regras de con-

vivência social são constantes e repetitivas, não apenas no âmbito do tempo de vida de uma única pessoa, mas para todas as gerações que podem, assim, "encontrar-se". A ordem existente é a ordem da existência e não pode ser de outro modo. Entretanto, esta ordem exige uma justificação e, normalmente, é legitimada pela sua *gênese*. Para o gênero humano, a mais arcaica forma de legitimação através da *gênese* é aquela efetuada pelo *mito*. Para precisar melhor, a principal função do mito é exatamente legitimar a origem.

De acordo com Lévi-Strauss, todo mito verdadeiro desempenha uma função básica: justificar contradições e tensões dentro da estrutura do universo dos costumes explicando-as de modo repetitivo. Os sistemas de valores nunca estão livres de contradições e incoerências. Se assim fosse, poder-se-ia presumir que um grupo muito pequeno de pessoas tenha desenvolvido normas por si mesmo, sem nenhum contato com diversos outros grupos — o que constitui uma pressuposição geneticamente absurda porque a combinação de grupos genéticos é condição necessária à sobrevivência humana. Tal contato entre diferentes grupos humanos acarreta a combinação e a síntese de diversos sistemas de conduta. Não há processo de homogeneização capaz de eliminar completamente as divergências, sobretudo no que diz respeito às prescrições sexuais. Essas contradições latentes precisam ser justificadas e, de fato, são legitimadas através do mito de suas origens. É claro que não sabemos e nunca poderemos saber se todos os grupos humanos desenvolveram o mito da *gênese* "no início". A frase "no início lá estava o início" não se refere a uma filogênese real: trata-se antes de uma construção teórica: a consciência do início é chamada (definida como) início.

É no nível da *generalidade não refletida* que a consciência histórica se exprime no mito da *gênese*. *Generalidade* significa que a *gênese* do sistema de valores, hábitos e instituições do grupo em questão abrange em seu projeto a *gênese* do mundo, o universo enquanto tal. Por que e como um sistema particular de conduta se configurou e por que ele deve ter-se configurado exatamente, como ocorreu implica a resposta à pergunta sobre por que e como a existência como tal se configurou exatamente do modo como ocorreu. O resultado final da existência é essa existência; "naquele tempo" é "aqui e agora". "Não refletida" significa que "homem" é idêntico ao clã ou à tribo do mito. Durante milhares de anos

de elevada civilização, nossa espécie tem relutado bastante em despir-se dessa "primitividade". Para os helenos, todo "bárbaro" nascera para ser escravo. Inúmeras línguas têm uma só palavra para "homem" e "ser humano", e viajantes caucasianos civilizados tinham o costume de denominar os aborígenes de muitas terras como "macacos".

A noção de "povo eleito" é simplesmente uma versão mais refinada da identificação entre "homem" e "membro de minha tribo". O mito do Antigo Testamento legitimou o povo judeu como sendo "escolhido" em contraposição a todos os demais grupos humanos, que se tornaram produtos de segunda classe da Criação.

No nível da *generalidade não refletida*, o tempo é infinito em retrospectiva. Infinitude, aqui, delinea-se como uma *imagem*: não é conceitual. A consciência histórica expressa nesses mitos termina no presente. Futuro, passado e presente não se distinguem. (Os mitos dirigidos para o futuro já se situam além do estágio de generalidade não refletida.) Do mesmo modo, a imagem de espaço não se distingue da imagem de tempo. O presente não é apenas "agora", mas é também "aqui": o "aqui" de um clã ou de uma tribo.

A primeira resposta à questão da historicidade já contém, seja de modo latente, seja explicitamente, todos os princípios e modos de autocompreensão que posteriormente caracterizarão todos os estágios da consciência histórica exceto um.

A resposta à pergunta — "de onde viemos?" — contém uma explicação causal de modo latente. As histórias de origem também são histórias sobre o "por quê". Ao mesmo tempo "aqui" e "agora" constituem o resultado final em que a "origem" termina. Em todos os mitos existe uma teleologia escondida. Embora os mitos não impliquem as noções de "leis" e "regularidades", a analogia constitui um de seus mais importantes aspectos, assumindo, naqueles, um valor explicativo. A repetição analógica de ações e eventos (repetimos o passado e o tornamos presente) é a forma embrionária da noção de "regularidade".

O tema da "lição" está sempre presente nos mitos. Uma vez que a *gênese* legitima a ordem existente enquanto ordem de existência, o mito nos fala do que devemos fazer e do que devemos evitar, do que devemos temer e do que devemos esperar. As transgressões cometidas por personagens mitológicos constituem advertências para os crentes. Impulsiona-se, assim, a interação entre destino e atividade humana. É o destino que prevalece, mas um destino in-

fluenciável pela prática humana: pode ser induzido a mostrar misericórdia. As práticas (curas, sacrifícios humanos, ritos iniciáticos etc.) são prescritas e regulamentadas com rigor, mas podem ser executadas tanto a favor do indivíduo quanto da comunidade.

O mito de origem é também *imagem da ordem do mundo*. Não apenas explica nossa existência, como também organiza nossas experiências. Esses padrões são racionais na medida em que garantem a reprodução tranqüila do indivíduo e da coletividade. Nos termos dessa estrutura é que se entende o mundo e se age. *Entendimento e ação* são eventos potencialmente divididos.

O mito é a narrativa de uma história. A explicação de nosso Ser, legitimação de nosso mundo e de nossos sistemas de conduta, é *interessante*. As narrativas sobre a gênese constituem histórias *representativas* e sua capacidade de fascínio não se perde com a repetição. Mas é perfeitamente razoável pensar que, mesmo "no início", houvesse outras histórias além dos mitos. Caçadas afortunadas, lutas ou partos poderiam ter sido igualmente recontados. Ainda que essas histórias fossem incorporadas ao mito ou relacionadas com ele, nenhuma tendência nova ou particular seria acrescentada. Mas, não sendo incorporadas a ele, exigiriam motivação especial para serem contadas. As narrativas dos mitos são expressões da consciência coletiva, não podem ser deliberadamente "corrigidas", nem tampouco desmentidas. Entretanto, as "histórias cotidianas" sempre aceitam correções ou mesmo refutação. Se alguém contar a história de uma caçada afortunada, o outro pode retrucar: "não aconteceu desse modo, mas daquela maneira", ou, então, "não foi só isso que aconteceu, mas também isto". Podemos admitir que a *verificação* e a *refutação* apareceram, pela primeira vez, fora da consciência histórica.

b. Segundo estágio: a consciência de generalidade refletida em particularidade. A consciência de história.

Cronos devorou seus próprios filhos. Como Hegel ressaltou, o tempo enquanto *história* (o que significa *política, estado e civilização*) nasceu com Zeus.

A consciência de história é principalmente a consciência da mudança. Não apenas "naquele tempo" se confronta com "agora" e "aqui", mas ontem e anteontem se confrontam com hoje. Os governantes se sucedem, embora não sejam todos semelhantes. Há os poderosos e os fracos, os vitoriosos e os vencidos, "melhores" e "piores". Um governante de hoje pode ser maior do que outro de ontem ou vice-versa. A gênese já não legitima todas as instituições. Algumas são criadas por certos governantes num determinado tempo e eles acabam por tornar-se protagonistas de certos mitos: são os mitos da história.

Os feitos de grandes governantes e heróis dos tempos idos devem ser registrados e imortalizados. As gerações futuras precisam saber sobre eles. Certamente, futuro aqui significa futuro do mesmo corpo político. Como se pressupõem "altos" e "baixos" dentro da continuidade, a transmissão oral não é confiável. Para que não caiam em esquecimento, os feitos imortais precisam ser testemunhados pela *escrita*. "Registrar" não constitui historiografia, na medida em que ainda não é interpretação (ver Collingwood), mas é com a escrita que surge a consciência de história.

A partir desse momento, *Ser* não significa apenas "Ser-no-tempo", mas também "Ser-num-tempo-particular". Seres humanos e corpos políticos são ambos mortais. Exceto, naturalmente, o *nosso* corpo político cuja constância e continuidade situam-se no futuro (nossos descendentes são os destinatários dos hieróglifos). Entretanto, o corpo político dos "outros", com toda certeza, é mortal. Nossos faraós, *nosso*s monarcas eliminaram todos os *outros*, que existiram, mas já não existem.

Na visão de Heidegger, os persas foram os primeiros a desenvolver uma consciência de história; os judeus e os gregos apenas os seguiram. Os persas, argumenta Heidegger, constituíram a primeira nação histórica. Embora a consciência de história surja com a escrita, foram os judeus e os gregos (provavelmente sob influência persa) os que, em nível mais elevado, a expressaram explicitamente. Para eles, tal consciência implica mais do que a simples consciência da mudança e da imortalidade do corpo político dos *outros*. Refletiram, tanto *sobre o seu próprio* corpo político (o estado), quanto sobre o resultado final da decisão humana. Os homens (cidadãos) criaram o estado e defenderam-no, embora pudessem tê-lo criado e defendido de modo diferente. Assim aparece a imagem de *alternativa*, que só poderia irromper de modo com-

pleto através dos gregos, uma vez que a historiografia política do Antigo Testamento mescla, em última instância, decisão humana e providência divina.

Sendo o estado uma resultante final das humanas decisões, sua sobrevivência, ou ruína, igualmente depende da decisão dos homens. A imagem de um possível colapso ou destruição do próprio corpo político acompanha a idéia de alternativa. Quer expressa em considerações filosóficas, quer em profecias, a ameaça convida à contemplação e à ação: temos de descobrir o que fazer para que nosso estado sobreviva e floresça.

No nível da historicidade não refletida, os seres humanos devem cumprir as prescrições de hábitos tradicionais. O "conteúdo", quer dizer, a interpretação do bem e do mal, do correto e do incorreto, já está fixado: como os modelos de conduta estão legitimados pelo mito, não há espaço para interpretação pessoal. Basicamente "aquilo que devemos fazer" está tradicionalmente fixado, mesmo no primeiro nível de desenvolvimento da consciência histórica (as reformas de Amenhotep, por exemplo, não vingaram), apesar da iniciativa pessoal já estar presente no que diz respeito ao "como" da ação e, principalmente, da ação política. Contudo, apenas no segundo nível desse estágio da consciência histórica (mais explicitamente com os gregos), aquilo que devemos fazer e o modo como devemos fazê-lo tornam-se matéria de reflexão. Embora preserve-se um consenso relativo aos valores básicos, sua interpretação fica cada vez mais individualizada. A partir dessa época é que os indivíduos podem declarar: "aquilo não é bom, mas isto sim é bom; aquilo não é justo, mas isto é justo; aquilo não é verdadeiro, mas esta é a verdade". Além do mais, ao poder dizer "aquilo não é bom, mas isto sim é bom", obrigo-me a argumentar em favor de minha interpretação, justificá-la, verificá-la. É exatamente isto que fazem os filósofos, o que a retórica faz e o que os defensores de Tucídides fizeram.

Nesse estágio de consciência histórica a generalidade é refletida em particularidade. O bem supremo é o bem do estado (do meu estado, do meu povo), do qual derivam o bem e a felicidade dos homens (dos indivíduos). Entretanto, dentro de limites, os indivíduos são livres para definir qual seja o bem do estado, como proporcionar esse bem; como ele pode garantir a bondade e a felicidade dos cidadãos e o que é preciso fazer para mantê-lo. Tanto a verificação quanto a justificação da interpretação do bem, do justo

e do verdadeiro almejam a persuasão dos atores. O indivíduo pressupõe que, se pode persuadir os outros a aceitarem sua interpretação, então o estado poderia ser salvo da má sina a que está condenado, ou ainda, o melhor de todos os estados pode concretizar-se. Assim, a consciência da mudança implica a intenção de mudar (de aperfeiçoar ou de restaurar). Mas a mudança traz algum bem? Devemos escolher o dinamismo ou a estagnação? Quais as mudanças boas e quais as ruins para garantir a existência e o bem-estar do estado? Essas são as questões levantadas. (Os filhos de Israel ponderaram de modo semelhante, ao conjecturar se deviam, ou não, eleger um rei como os outros povos.)

A consciência de história implica, pois, uma nova forma de racionalidade. Ao passo que na etapa da generalidade não refletida a conduta racional significa a conservação e observância das normas homogêneas de conduta, garantindo a reprodução da sociedade, a consciência refletida questiona tais sistemas de conduta. Surge a distinção entre as formas corretas e incorretas de argumentar. Segundo A retórica de Aristóteles, o argumento convincente é lógico, demonstrativo e visa ao bem, distinguindo essência e aparência, conhecimento verdadeiro e opinião. Mas onde existe argumentação racional, há também abuso. Argumentos racionais e magia são irmãos gêmeos; só podem surgir juntos. A generalidade refletida acarreta ambas as possibilidades. Junto com o estabelecimento de uma nova norma de racionalidade, também surge a possibilidade de sua violação.

No estado da generalidade não refletida, a questão existencial da historicidade ("De onde viemos, o que somos e para onde vamos?") é posta e respondida por uma única objetivação: o mito. Mas, no segundo estágio de consciência histórica, as objetivações que levantam e respondem a essa mesma questão já estão diferenciadas. A própria Bíblia contém mito, historiografia, poesia, código penal e retórica, com o mesmo fôlego, entretanto, devido a todos estes temas estarem submissos à religião, a filosofia fica prejudicada. A distinção bem delineada entre as inúmeras objetivações da historicidade constitui mérito da cultura grega. Embora o mito não desapareça e, de fato, prepondere na crença popular, pode ser mais ou menos interpretado pelos indivíduos. Já não se trata de um sistema estático e fechado de coletiva visão de mundo, mas se torna um meio através do qual as cosmovisões particularizadas, individualizadas, ou em mudança, podem exprimir-se ou formular-

se; um instrumento para a arte e para a filosofia, aberto a escolhas e não, obrigatório. Nem todas as tragédias se utilizam do mito como mediador (por exemplo, *Os persas*), menos ainda o fazem a comédia ou a poesia. Ao lado das esculturas dos deuses, erigem-se as dos atletas. Platão emprega a mediação do mito, já Aristóteles, não. A explicação da gênese se divide entre o mito e a filosofia. "No início" havia a água, o *apeiron*, os quatro elementos, o fogo, a razão, os números, a matéria e a forma. As explicações secularizadas da gênese são individuais e competitivas. Argumentação, justificação e verificação também são aplicadas de modo crescente à compreensão das origens. Se, por um lado, a gênese torna-se tema filosófico, a explicação já não conduz diretamente à legitimação de um grupo de pessoas ou de um estado. *Apeiron* não legitima os sistemas de conduta em Mileto. O objetivo camuflado ou explícito da gênese não poderia ser Mileto, Atenas ou Siracusa, posto que a história fora concebida como o resultado de deliberações e ações humanas. Separa-se, assim, a *gênese particular* da *gênese geral*, tornando-se aquela tema próprio da *historiografia*. Foi assim que nasceu o *verdadeiro conhecimento* da história (a história como *epistémē*). Judeus e gregos já não são meros cronistas dos grandes feitos e vitórias dos monarcas; contam histórias sobre povos e cidadãos. Tampouco são meros narradores: ganha impulso tanto a interpretação dos motivos quanto a explicação dos eventos. Uma vez que a história não é um mito, o fato de ser uma "narrativa verdadeira" exige a verificação dos fatos, daí os eventos têm de ser descritos como realmente ocorreram. Como regra, os fatos constituem-se em depoimentos de testemunhas oculares (como no caso de Heródoto) ou em testemunhos consensualmente aceitos no interior de uma determinada cultura. Em comparação com a imagem de espaço no nível da generalidade não refletida, o espaço histórico se amplia. É preciso entender a todos (interpretar seus motivos e explicar seus destinos), os que já existiram e os que agora existem, amigos ou adversários. Ulteriormente, a historiografia romana abarcou a totalidade do mundo civilizado, então conhecido. Mas como a generalidade é sempre refletida em particularidade, o tempo da historiografia limita-se pela duração da cidade, do povo a que pertence o historiador. Para Collingwood, "*ab urbe condita*" é o horizonte mais distante nesse estágio.

A questão existencial da historicidade é respondida pela historiografia principalmente através da pergunta: "de onde viemos?"

As duas questões: "de onde viemos e o que somos?" — enfatizando-se a segunda — são levantadas e respondidas de modo mais significativo pela *tragédia*. Esta foi a razão pela qual Aristóteles, depois de comparar historiografia e tragédia, decidiu-se pela última, que não exprime apenas nosso "Ser-numa-época-particular", mas também o desafio que a época coloca para o Ser e que é respondido pela inteira personalidade dos atores, suas reflexões, paixões, virtudes e transgressões. A Bíblia contém semelhantes representações, como as histórias de Judite, Ester, Jó e diversos episódios no livro dos Reis. Apesar disto, a consciência de história, na tragédia nem sempre exprime a reconciliação final da era com o Ser. Nas tragédias de Eurípedes o temor torna-se abrangente e a reconciliação é apenas formal. O final da história lança uma sombra escura sobre o destino dos atores. Nós somos as mulheres de Tróia. Talvez não tomemos nenhuma direção. Se não formos a lugar algum, nada mais resta. Estar numa era particular significa estar num povo, num estado, na época deste povo e deste estado. Caso o Ser e a era não consigam reconciliar-se, perecerão juntos. A última parte da questão existencial da historicidade — "para onde vamos?" — só pode ser respondida de dois modos: em termos de reconciliação ou na negativa; pelo perene presente ou por lugar nenhum.

A filosofia antiga dá resposta à pergunta — "quem somos?" Na filosofia, ao contrário do que ocorre na Tragédia, o Ser é quem desafia a era, a sociedade do homem virtuoso. Na tragédia, a situação é concreta; em filosofia, abstrata. Nesta, o homem virtuoso é a parte desafiante, assim, a pergunta — "para onde vamos?" — pode receber uma resposta positiva; do ponto de vista do indivíduo; na perspectiva do Ser individual. A concepção da idéia de humanidade consiste no objetivo primeiro de todo Ser, pelo menos deveria consistir. O *nihil* da historicidade é a morte, mas enquanto existir vida não há morte. Epicuro disse, com correção, que não há necessidade de viver em necessidade. Em resumo, a noção de liberdade pessoal vai desligando-se cada vez mais do Ser-numa-era-particular. O resultado da filosofia antiga deixa claro que se tratava da generalidade refletida em particularidade, ("minha cidade, meu povo"), a qual perdeu terreno e o Ser consciente (o homem como pessoa livre) finalmente desafia completamente a época: consegue abstrair-se de seu Ser-numa-era-particular.

Não obstante, a generalidade nunca deixou de ser refletida em particularidade. Por isto, numa era obscurante, a pergunta —

“para onde vamos?” — pôde ser respondida, do ponto de vista do Ser, o qual não poderia nunca construir uma idade adequada a suas virtudes e a sua liberdade, nem mesmo em sua imaginação. O Ser conseguiu abstrair-se de seu próprio Ser-numa-era-particular, mas restaram-lhe apenas dois caminhos pelos quais podia tomar consciência dessa era: como Ser perene ou como vindouro colapso do mundo: o fim da história.

c. Terceiro estágio: a consciência da universalidade não refletida

No estágio anterior de consciência histórica o fim de um mundo particular significava o colapso do mundo enquanto tal. Mas é só na forma do limite das possibilidades humanas que este colapso vem a constituir um tema. Com efeito, o mito universal é concebido a partir de um colapso real. A destruição da Judéia fez nascer o cristianismo e a destruição de Roma marcou o triunfo final dele. Particularidades foram relativizadas e a generalidade já não podia ser refletida nelas. O “Rei dos Judeus” tornou-se redentor de todo o gênero humano.

Quando a generalidade não é refletida, torna-se impossível levantar a questão sobre o que realmente o homem é, pois, a resposta encontra-se fixada pelo mito: somos (nossa tribo ou grupo) *homo sapiens*. Quando a generalidade é refletida em particularidade, essa questão pode ser e é realmente colocada. Inicia-se uma indagação sobre a natureza humana, sobre a motivação, sobre essência e substância, embora na perspectiva do corpo político particular no qual a generalidade se reflete. Sendo o mito universal não refletido, não é possível levantar questões sobre o que realmente somos (de onde realmente viemos e para onde verdadeiramente vamos), porque o mito fornece uma resposta completa que não aceita desafio. A natureza humana é criada segundo a intenção de seu Criador, o qual é *por si mesmo universalidade*. A generalidade (essência humana, gênero humano) é dependente da universalidade e contingente com relação a ela. Os reinos dos Céus

e da terra encontram-se divididos. A consciência da universalidade não refletida exclui a particularidade. Não importa a que povo se pertença; a salvação depende somente da relação com a universalidade. Até mesmo os pagãos são potencialmente cristãos — basta que alguém os converta para maior glória de Deus e suas almas imortais serão salvas. Os heróis e heroínas das lendas cristãs diferem daqueles dos antigos mitos por conquistarem almas e não, países. Mesmo quando conquistavam terras, desse modo ganhavam almas. O eremita retira-se para a solidão do deserto a fim de encontrar salvação para sua própria alma. A penitência pelo pecado não é exigida (como no caso de Édipo) para que a comunidade seja salva; a expiação pessoal é um objetivo em si mesma e não serve de meio para nada mais. A pessoa, mesmo que apenas por seu pecado e sua salvação, está destinada a envolver-se com seu próprio fim, enquanto diretamente relacionada com a universalidade incorporada na Igreja.

Em consequência disso, a salvação pessoal de cada um é o “caminho real” para a universalidade. A redenção da humanidade não é senão a reunião da salvação pessoal de cada um. A humanidade está intrínseca em cada ser humano que, observando os mandamentos de Deus, realiza as possibilidades do gênero humano. O cristão é capaz, tanto quanto qualquer outro homem, de alcançar a universalidade, e todos são igualmente livres para não realizar essa possibilidade. Sartre, certamente, tinha isto em seu pensamento, quando (em sua peça *Bariola*) declara, na fala de seu protagonista, que a liberdade nasceu com os ensinamentos de Cristo.

A consciência do mito universal constitui a consciência não refletida da totalidade histórica, que confere uma resposta final e homogênea à pergunta existencial da historicidade (“de onde viemos, o que somos e para onde vamos?”). A história dos seres humanos (humanidade) fica arranjada do começo ao fim (criação — queda — redenção — Juízo Final). O primeiro estágio é a pré-história, o segundo é passado, presente e futuro. Este último termo não é apenas uma parte da história, mas é seu propósito, cumprimento e fim. O futuro já não é uma incerteza, a ameaça de um colapso que pode ser evitado, mas a certeza de um resultado inevitável. A pessoa incorpora a história como globalidade. Continua vivendo depois da redenção, de modo que o fim (Juízo Final) pode ter para ela o sentido de promessa e plena realização. A plenitude dos tempos é concomitantemente a plenitude da his-

toricidade. Mas o homem nasce com o pecado original (que precede a redenção) e, assim, o mesmo fim pode significar-lhe ameaça e perdição eterna. Também neste caso, a plenitude dos tempos é a plenitude da historicidade. Ser-no-tempo torna-se, aqui, idêntico a Ser-em-todos-os-tempos.

A consciência da universalidade não refletida é a consciência da idealidade (na medida em que esta consciência não recorre ao empírico). Esta é a sua peculiaridade em comparação à consciência da generalidade não refletida e à consciência da generalidade refletida em particularidade. Na primeira, as contradições internas às normas de conduta foram resumidas e legitimadas pelo mito, mas não havia contradição entre particularidade e generalidade, uma vez que a consciência as exprimia como identidades. Na última, o conflito entre particularidade e generalidade é representada na arte e conceptualizada na filosofia. A generalidade nada mais é do que a mais elevada possibilidade da particularidade, justapondo o seu *Deve* ao seu *É*. O que há de comum entre ambos esses estágios é que a consciência se refere à *realidade*, embora a consciência do mito universal derive da inter-relação entre as noções de Deus e de humanidade. Contudo, o conceito de "humanidade" não é uma entidade real como Atenas, Jerusalém ou Roma foram — a humanidade reside na alma pessoal. As sociedades "*reais*" (enquanto opostas à comunidade *espiritual* da Cristandade), no período do tardo Império Romano ou na Idade Média, não foram menos particulares do que suas predecessoras. A particularidade delas estava incorporada em seus costumes, tradições, estados e instituições políticas, exprimindo-se pela consciência destas particularidades. Até mesmo transmitiam os mitos sobre o início, através de suas práticas e superstições. Entretanto, estes tipos particulares de consciência (real) *não podem* formular a si mesmos *historicamente*, mas apenas por meio do mito universal. No caso de sério conflito, a Igreja quer assimilava, com grande elasticidade, esses tipos de consciência ao mito universal, quer acusava de heresia e aniquilava-os. Há somente uma forma de objetivação capaz de expressar harmoniosamente a idealidade do mito universal e a realidade da vida particularista: a arte. (Não apenas histórias como aquelas sobre Rolando ou El Cid, mas também na poesia lírica e na pintura.) A redenção da humanidade não pode ser pintada, só o Salvador; tampouco é possível pintar a salvação de nossas almas, apenas os sofrimentos e lutas dos seres humanos.

A consciência, originando-se aqui, da "*idealidade*", transforma o tempo e o espaço reais em tempo e espaço ideais. As crônicas medievais são mera repetição da consciência de história em seu primeiro nível. Quando acarretam explicações, estas são pseudo-explicações. A referência a tempo e lugar ideais, feita por simples (e final) aceno, é suficiente; fala por si mesma. Ser-numa-era-particular é *condicional* enquanto comparado com nosso Ser-para-eternidade. As entidades particularísticas (corpos políticos, povos, estados) não dispõem de *futuro real*, em tempo e espaço reais. Futuro é só o da pessoa (representante da humanidade) e, assim, trata-se do futuro da idealidade.

Desta forma, o mito universal responde à questão sobre o que o homem é, o que é a humanidade e do que trata a história como um todo, abrangendo passado, presente e futuro. A pessoa é o destinatário do mito universal, mas a ela mesma não se lhe permite refletir sobre o mito, que exige *crença*, mas esta não exclui completamente a interpretação do mito. Quanto mais consciente a pessoa se torna dos *problemas* do tempo e do espaço reais, mais fornece uma nova interpretação a respeito do tempo e do espaço universais como "*idealidades*". A tríade de Joaquim de Fiore — a era do Pai, como aquela da obediência; a do Filho, como a do amor; e a era futura do Espírito Santo, como aquela da liberdade — imagina o futuro como reino da liberdade, os Céus na Terra. Isto significa filosofia da história *in statu nascendi*. Assim como a consciência da generalidade refletida em particularidade, em sua formulação final (estoicismo e epicurismo), já apontava na direção da consciência da particularidade refletida em generalidade, do mesmo modo a consciência da universalidade não refletida, em sua formulação final, indica a consciência da universalidade refletida.

d. Quarto estágio: a consciência da particularidade refletida em generalidade

Neste estágio é preciso distinguir dois níveis. O primeiro é a consciência de um *recomeço na história* e o segundo, a consciên-

cia da generalidade refletida em particularidade, propriamente dita, muito embora já, no primeiro nível, se reflita sobre a generalidade. "Ser humano" não corresponde mais, com rigor, ao cidadão de um determinado estado ou aos integrantes de uma cultura específica, mas significa todo ser humano, a natureza humana enquanto tal. Esta é a razão pela qual pode levantar-se a seguinte questão: qual sociedade e que tipo de estado ou sistemas de crenças são adequados à natureza humana e, dentre estes, quais lhe são em maior e menor grau. Lentamente o passado vai transformando-se de *pré-história* — de construção da fantasia artística, de mito — em *história*. Sartre ressalta que somos capazes de *escolher* nossa história, mas isto não tem sido sempre verdadeiro. Há uma consciência histórica que transcende à *pré-história* de nossas instituições, que nos impede de escolher nossa história. Consciência sobre a história é diferente de consciência da história, na medida em que a primeira leva em consideração uma escolha de nosso passado. A consciência de um recomeço da história optou como seu próprio passado, pelas cidades-estado da antiguidade, pouco importando se a escolha recaiu sobre Roma, Atenas ou Jerusalém. Tudo aquilo que aconteceu naqueles tempos e naquelas cidades constituiu nossa pré-história, numa amplitude maior do que as ocorrências em séculos mais recentes. Tudo que se passou lá adquiriu maior importância para nós, do que os acontecimentos aqui. O presente renasce da antiguidade, a qual passa a ser fonte de conhecimento e, ao mesmo tempo, modelo exemplar. A identificação espontânea entre antiguidade e presente (como, por exemplo, nas cidades-estado da Itália medieval) é questionada e substituída pela analogia. Vasari tinha perfeita consciência de que a arte inspirada pela estatuária da Grécia não é idêntica aos originais esculturais gregos. Da mesma forma, Maquiavel sabia muito bem que Florença não era uma simples continuação de Roma, tanto quanto Grotius não tinha dúvidas de que a Holanda era diferente de Jerusalém.

No que diz respeito à escolha da história, há mais continuidade do que descontinuidade entre os dois níveis de consciência da particularidade refletida na generalidade. A consciência sobre a história, na verdade, não muda, apenas amplia-se o campo de ação de nossa-história-escolhida. A consciência sobre a história implica a comparação entre variegados períodos e sociedades e, também, uma nítida separação: se escolho os tempos idos, opto por

uma história que já não existe, que terminou (por isso, são tempos idos). Aquilo que já acabou só pode ser compreendido se for visto a partir de seu *fim*. Esta visão do fim de uma determinada cultura, de seu colapso, torna-se a visão do passado. É a razão pela qual ele pode ser relativizado: o fim de *um* mundo já não quer dizer a mesma coisa que fim do mundo. Naquele tempo havia um povo, havia um estado, mas já não existem; em seu espaço e seu tempo estavam lá, mas não, no nosso. Entretanto, somos nós que os entendemos, que os relativizamos, que os restauramos no presente. As culturas do passado não existem, posto que desapareceram, porém, ainda existem, enquanto formos capazes de imaginá-las e re-imaginá-las; de refletir sobre elas. Assim, vivem, em nós e conosco.

Se as culturas, estados e povos podem ser compreendidos quando vistos a partir de seus respectivos fins e se, assim vistos, podem ser comparados, então, "história" adquire *pluralidade* enquanto *histórias*. A consciência sobre história tinha de começar pela consciência sobre histórias. A comparação entre diferentes histórias acarreta afirmações sobre *regularidades*. Nesta concepção, cada civilização (história) percorre os mesmos estágios de desenvolvimento: ascensão, apogeu e declínio. As civilizações parecem-se com organismos, têm infância, adolescência, maturidade e, finalmente morrem. Esta metáfora, que já havia surgido esporadicamente em períodos antigos, torna-se dominante. Só que, desta feita, as questões relativas às causas comuns e particulares destas seqüências são levantadas e respondidas de modo diverso. Ulteriormente, também a presente civilização sofre o mesmo exame minucioso, quando analisada com os mesmos padrões. Em que ponto estamos agora? Na infância, adolescência, maturidade ou senilidade? Repetiremos ou não esta seqüência do mesmo modo? O próprio Hume chegou a acreditar que, na época dele, a Inglaterra já havia ultrapassado o ápice de sua civilização.

O tempo real da consciência histórica continua a dilatar-se. Vico, entre os séculos dezessete e dezoito, já se havia voltado para a Grécia *arcaica*; os Jesuítas e Voltaire descobriram que a China tinha uma história ainda mais antiga. Esta dilatação do tempo real acaba conduzindo à tentativa de unificar todas as histórias enfocadas. De um modo ou de outro, as civilizações mostram-se inter-relacionadas. O espírito dos *corsi e ricorsi* de Vico dá-se conta exatamente desta regularidade. Como resultado, chega-se à noção de

"história universal", expressão cunhada por Voltaire. Concomitante a este processo, o *tempo ideal* da história desaparece da consciência histórica e sobrevive, apenas, como crença individual. A história deixa de ser a história da redenção. O futuro inerente ao mito universal, a visão de uma ruptura, de um colapso do mundo presente, como promessa para os bons e ameaça para os maus, perde em relevância. Mesmo que a consciência histórica tenha de coexistir (coerente com a regularidade cíclica) com o declínio da atual cultura, com este, simultaneamente, se projeta o futuro nascimento de uma nova civilização. O *devenir*, entretanto, é, cada vez mais, apreendido como realização dos modelos de racionalidade. A *imagem da gênese universal* é também sepultada. O mundo já não teve "origem" numa substância comum: água, *apeiron*, formas etc.; não foi sequer criado.

Os grandes sistemas metafísicos ficam estáticos e atemporais. Uma única substância *existe*, substâncias infinitas existem, as coisas existem (das infinitudes "passadas", até as "futuras" infinitudes). O Todo Poderoso vira um relojoeiro que dá corda no relógio do mundo. O universo está sendo conduzido pela história e o "desencantamento do mundo" inicia sua tortuosa jornada. A consciência sobre a história favorece a distinção entre produto *cultural* e produto "natural"; entre *nossas vidas* e *nossas condições de vida*. As leis do universo são imutáveis, as da cultura (das histórias) são alteráveis. Tempo é cultura: *somos tempo*. A história dos antigos pode ser exemplar, mas a metafísica deles não. Com relação a esta última, não há recomeço, posto que este é absoluto. Só aquilo que é provado pela razão e pelos sentidos humanos pode constituir-se em origem de conhecimento. Entretanto, a consciência reflete a particularidade em *generalidade*: a *natureza humana* constitui o eixo central de construção do mundo; é (um tipo de) "natureza" e é "humana". Sendo natureza, o temporal deve ser reintegrado ao eterno (o ser humano, na natureza). Na medida em que integra a natureza, o ser humano é "eterno"; mas, sendo *humano*, é também temporal, dinâmico e mutável. De modo a resolver-se a contradição, é preciso atribuir certas qualidades à natureza humana que, embora eternas, possam dar conta da mudança, do dinamismo e da história. Estas tendências são identificadas como liberdade e razão: os seres humanos nascem livres e dotados de *razão*. O homem é livre e, por isso, pode mudar-se a si mesmo e a seu mundo. Dotado de razão, pode produzir e aumentar seu

conhecimento, bem como criar uma *sociedade racional*, através da aplicação de seu conhecimento. Não havia consenso sobre o sistema *motivador* da natureza humana. A controvérsia era sobre se nossas paixões fundamentais eram boas ou más. Tornou-se, porém, aceito, consensualmente pela consciência da generalidade refletida em particularidade, que a natureza humana se caracteriza basicamente pela liberdade e pela razão.

Na consciência da particularidade refletida em generalidade, a essência do homem estava em sua cidadania e a questão sobre "quem somos" era respondida pela ética. Neste quarto estágio de desenvolvimento da consciência histórica, a liberdade já não se identifica com a liberdade política ou ética. Até mesmo o mal poderia ser considerado uma força criativa na história humana (como o egoísmo, a vaidade e a criminalidade). Mas, finalmente, há de estabelecer-se uma sociedade capaz de reconciliar as liberdades pessoal e social. O modelo do contrato social pode ser facilmente (e com justa razão) considerado uma abstração ingênua; embora seja uma construção sábia. Sugere que a natureza humana seja, ao mesmo tempo, fonte e limite de nossas possibilidades e temos de realizá-la do melhor modo de que formos capazes. Em todas as expressões típicas deste quarto estágio de consciência histórica, a particularidade era refletida em generalidade. A nova cultura européia reconhecia-se como a aurora da humanidade racional, uma sociedade civil e burguesa, com seus cidadãos dotados de razão e liberdade, logo, expressão da natureza humana.

Mencionou-se que o tempo real progressivamente se amplia e que o tempo ideal desaparece, mas também o espaço real se alarga e, com efeito, num duplo sentido; tanto como espaço da história, quanto como espaço do universo. Ao contrário do tempo ideal, o espaço ideal foi preservado, ainda que transformado na eternidade infinita dos sistemas metafísicos. O espaço ideal só desaparece quando se dá a ressurreição do tempo ideal (com a revolução introduzida por Kant). Tornam-se distintos os espaços geográfico e histórico, o primeiro abrangendo todo o globo e o segundo, apenas os territórios de "culturas elevadas". Os viajantes escrevem sobre a vida de povos de remotos lugares da Terra, até então desconhecidos. Estes povos eram considerados "exteriores" às histórias, no entanto, cada vez mais se foram tornando objetos de curiosidade. A incorporação deles numa história comum (da humanidade) já aponta em direção da consciência da universalidade refletida.

No estágio anterior de consciência da universalidade não refletida, as objetivações estavam hierarquicamente organizadas; a objetivação que abrangia todas as coisas era a religião. Neste quarto estágio, elas tornaram-se simétricas, desenvolvendo-se com independência, mas simultaneamente. Contudo, em sua totalidade, expressavam a consciência da generalidade refletida em particularidade. As historiografias escolhiam seu próprio passado, refletindo a generalidade em particularidades e respondendo, assim, à questão "de onde viemos?" As novas ciências naturais começaram a tratar nosso mundo como um objeto, e isto parece legítimo porque o sujeito (história) está desligado da natureza e a razão humana está *autorizada* a revelar os segredos de nosso espaço. A filosofia volta a indagar sobre as possibilidades humanas (agora como possibilidades da "natureza humana"), proporcionando respostas à pergunta — "o que somos?" Também a arte faz o mesmo e, com efeito, a generalidade refletida na particularidade fica mais clara através dela, do que pela filosofia. O mundo da arte não é apenas uma "situação", um desafio ao qual os indivíduos reajam de modo bom ou mal, com maior ou menor extremismo; nele reage-se sempre de modo apaixonado. As próprias situações tornam-se heterogêneas. A vida social diferencia-se em profundidade da esfera política: sociedade e estado se dividem. O que se torna motivo da arte é a vida privada enquanto tal. É através da particularidade que a generalidade se constitui e não, ao contrário. A história pode, então, identificar-se com a historicidade. O indivíduo cria o destino e, desse modo, a sua própria sorte. O protagonista dos romances não estão "prontos" quando o escritor começa o trabalho: ele, ou ela, se faz a si mesmos. Para usar a expressão de Lukács, o indivíduo se torna problemático, justamente, quando *resolve os problemas* ao seu redor ou relativos ao próprio caráter; o que pode ser notado de Robinson a Tom Jones. Todos os novos assuntos implicam a descoberta de novos problemas e a arte torna-se sensível à exploração de novos temas, interessando-se por tudo que seja "humano". Entretanto, a temática é sempre extraída do *presente*. Os únicos meios pelos quais se pode apreender o presente são o mito e a história. A arte viaja nas profundezas do presente e suas aventuras constituem instrumentos pelos quais nos atracamos com "aquilo que somos". Na arte, o passado e o futuro pertencem ambos ao presente e as perguntas — "de onde viemos?" e "para onde vamos?" — não lhe são de nenhuma utilidade. As

particularidades do presente oferecem todas as oportunidades necessárias para explorar as potencialidades da natureza humana.

e. Quinto estágio: consciência da universalidade refletida ou consciência do mundo histórico

O *theatrum mundi* foi inaugurado no período entre a queda da Bastilha e Waterloo. Junius Brutus estreou no palco de Roma, mas Danton, ao cunhar sua expressão definitiva, encontra-se sob as luzes da ribalta da *história universal*, com plena consciência de estar no palco do *theatrum mundi*. Com propriedade, as palavras de Goethe exprimem os sentimentos e idéias evocadas por tal experiência: "É conveniente à nossa época, comparar nossos mesquinhos assuntos privados com a imensa escala da história mundial"^{1b} *Acabam-se as histórias no plural, existe apenas a "História"* (com maiúscula), *a história universal, a história do mundo*. A consciência do mundo histórico não só relativiza nossa cultura, na medida em que reflete sobre a *historicidade* do presente, mas também a torna *absoluta* ao considerar-se a *única auto-consciência verdadeira da historicidade*.

A consciência do mundo histórico passa a ser, ainda, a consciência da universalidade. Todas as histórias humanas ficam unificadas sob uma ótica universalista capaz de conter passado, presente e futuro. Este último já não diz respeito a uma ou outra determinada cultura, mas se trata do futuro da humanidade. Tampouco se o considera como perene presença da ordem existente, por isso, *diferencia-se* do mundo da salvação, do mundo do juízo final e do eterno processo de perfeição. Em todos estes aspectos manifesta-se a recorrente imagem da redenção, mas não na forma de uma crença homogênea. A consciência da universalidade é, neste estágio, pluralista e pode acalentar a idéia messiânica de unificação de indivíduo e espécie, ou mostrar-se na forma de crença na "mão invisível" das relações econômicas, na razão, na indústria ou nas instituições jurídicas como depositários da perfeição futura. O grito desesperador de que não há redenção, porque o mal não pode

ser erradicado de nossa natureza, é outra das muitas expressões da nova consciência de universalidade. A consciência do mundo histórico cria um mundo do ponto de vista de seu fim, do mesmo modo que o cristianismo. O evento final pode ser o fim da história, da pré-história, tanto quanto a infinidade da perfeição eterna — em qualquer destes casos, o presente é relativizado *porque* se encontra iluminado pelos holofotes do futuro.

Não obstante, a nova consciência de universalidade é refletida. Sendo pluralista, as variações sobre o mesmo tema acabam tendo de discutir, *racionalmente*, umas com as outras, precisando defender e provar a veracidade de suas próprias *imagens do futuro* em face das de outras. Nesta tarefa, o futuro não ajuda em nada, uma vez que é justamente ele que deve ser provado. O tempo da história universal é um *tempo ideal*, mas o tempo do presente, que é *tempo real*, constitui uma inexaurível fonte de argumentação. Se o presente é que prova o futuro, ele precisa ser conhecido, descrito e constituir objeto de reflexão. Assim como a análise da sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) *comprova* o auto-desenvolvimento do espírito do mundo, do mesmo modo, a crítica do capitalismo *comprova* a importância da sociedade de produtores associados; a crítica da cultura de massa, o Super-homem e a crítica da sociedade, a superioridade da comunidade. Esta é a razão pela qual a consciência da universalidade refletida engloba, de um lado a *Kulturkritik* e, de outro, a *ciência social*.

A consciência do mundo histórico é *secular*. Não é nem religião nem mito: trata-se, fundamentalmente, de filosofia da história. Habita, não apenas nos "recessos da história" ou nos estudos dos filósofos, mas, nas ruas e nos campos de batalha. As revoluções políticas são feitas com esta consciência: "*le jour de gloire est arrivé*".

O mito universal carecia de um ponto de referência coletivo, posto que se dirigia à pessoa. Nele, não havia um "aqui e agora" particular; todos os momentos entre a salvação e o juízo final eram semelhantes. A via para o arrependimento sempre permaneceu aberta. A universalidade refletida refere-se a assuntos e sujeitos *representativos*: temas coletivos ou o "grande homem". O "aqui e agora" é enfatizado: dúzias de Waterloos não foram suficientes para abalar esta crença. O "aqui e agora" das barricadas e dos campos de batalha e a filosofia da história reverberam-se reciprocamente.

Assim, a ênfase sobre o *tempo real* (dentro da estrutura do tempo ideal) ressalta-se na teoria e na prática da consciência do mundo histórico. O passado (aquilo-que-ainda-não-é-presente) é interpretado como "diferente" em comparação com nossos tempos. Em consequência, hábitos e valores do passado são desvalorizados. O passado e o presente têm de ser apreendidos *cientificamente*. Só é válido o conhecimento científico e os valores tornam-se *objetos* de pesquisa e não seus *limites*. A idéia de que a razão deve estabelecer, um estado ou sociedade *ética* (ou moral), no futuro (uma idéia já decisiva em Kant, que viveu na fronteira entre duas eras históricas) é mais do que nunca relegada ao plano de fundo. A "dialética" da virtude ("*Tugend*") e o "processo mundial" (*Weltlauf*) o primado da atitude religiosa como contrária àquela de ordem moral, a ênfase no "além do bem e do mal" ou na "ciência liberta dos valores"; tudo isto exprime, em essência a mesma preocupação. A universalidade do "tempo ideal" e a metodologia do tempo real são iguais. É claro que a vida privada pode orientar-se pelos sistemas tradicionais de conduta, da mesma forma que antes, e até antigos tipos de filosofias morais (como estoicismo e epicurismo) podem ordenar, mais adiante, os variados modos de vida, sem que se tornem componentes teóricos de uma reflexão universalista.

A questão sobre "o que o homem é" fica subordinada a outras questões. A consciência da universalidade refletida entende nossa existência em termos de seu cenário social mutável. Deve-se responder ao que é a história, ao que é a civilização. O homem tornou-se aquilo que ele é na história, na civilização. A motivação, boa ou má, é explicada pela história. O mal deve-se à repressão das paixões humanas. Se a civilização mudasse de rumo, permitindo a livre manifestação de nossas paixões, como defendem Fourier e Kropotkin, então seríamos bons e felizes. Já para Freud, nossas paixões (instintos) demolem a estrutura da coexistência humana e, por isso, a civilização tem de controlá-los. A obra de Darwin foi usada para os mais diferentes tipos de argumentação: a luta pela sobrevivência e a cooperação da espécie justificam duas propostas teóricas contraditórias. Nestas teorias e em outras similares, a gênese do homem presente é a gênese do homem histórico, do civilizado. A universalização do homem é a universalização da história (ou civilização).

Neste percurso, o homem torna-se sujeito da história, mas não

a pessoa. Esta fica sujeita à história. O homem é universal, mas a pessoa, não. Identifica-se a pessoa com o universal chamado "o homem", apenas quando ele ou ela se torna sujeito da história ou, então, quando renuncia completamente a esta. Considera-se a pessoa tanto como contingente, como o *homem genial* ou o *homem da renúncia* (à história). Esta "pessoa contingente" persegue seus próprios objetivos, cumpre com o seu dever, dele ou dela, como um instrumento para propósitos "mais elevados" (do espírito do mundo, das leis históricas, das estruturas inconscientes). É através dele, ou dela, que a História, o inconsciente e as "leis" se realizam. Os protagonistas dos romances do século dezenove são pessoas extremamente contingentes, são derrotadas por poderes superiores e, até mesmo a felicidade deles não é obra própria, mas lhes chega graças à "destreza da razão". O gênio, o grande condutor da história, não está sujeito a regras, mas é criador arbitrário delas. Na política, nas artes ou nas idéias abstratas, os homens geniais são idolatrados. Seus altares recebem com prazer os sacrifícios humanos; pessoas contingentes não passam de matéria prima para eles. Os granadeiros de Heine exprimem este sentimento da vida em toda sua desumanidade grandiosa:

*Was schert mich Weib, was schert mich Kind,
Ich trage weit besseres Verlangen!
Lass sie betteln gehen, wenn sie hungrig sind
Mein Kaiser, mein Kaiser gefangen!*²

A renúncia (à história) significa no primeiro estágio a solidiedade de pequenas comunidades, a escolha de relações pessoais ou o recuo para dentro da simbólica (embora nem sempre simbólica) austeridade dos *chambres de mansard*. No segundo estágio, equivale à autenticidade do Ser-em-direção-da-morte. Finalmente, de um modo ou de outro, o Homem universal (homem da história) torna-se Super-homem, quer no presente, quer num futuro construído, enquanto a pessoa permanece criatura (criada pela história como "natureza").

Na medida em que a pessoa se torna natureza criada (criatura), de igual modo a própria natureza passa a ser vista como coisa criada. Será desmistificada, desumanizada, desantropomorfizada, desantropologizada. O Criador dos tempos antigos encontra abrigo e moradia no mais íntimo de nossas almas. A história cria a natu-

reza na proporção em que a transforma (tanto teórica quanto pragmaticamente). O conhecimento é poder: quem o detém não é a pessoa, mas sim o homem universal.

A consciência do mundo histórico universaliza progressivamente o gosto e, assim, o torna passível de julgamento. As obras de arte são examinadas cuidadosamente, quanto a sua capacidade de encaixar-se no tempo. A arte é imaginada como produto histórico. A escolha por um passado histórico particular determina a opção por certo tipo de arte, de estilo e de visão criativa do mundo. Expressa a preferência por um modo de vida. Qualquer que seja este, seu gênero, obras de arte e tudo mais que lhe seja pertinente pode ser admirado gradualmente: a arte da nobreza (Hurd) e a do campesinato (a moda do folclore em música, contos e arte), as pinturas pré-rafaelitas e chinesa, os mistérios órficos, esculturas africanas, a arquitetura egípcia e assim por diante. A ênfase sobre o novo e a escolha de formas artísticas antigas estão interligadas. As múltiplas preferências mudam a uma velocidade impressionante e também são cada vez mais individualizadas.

A consciência da universalidade refletida considera o particular como sustentáculo da universalidade. Da mesma maneira que a pessoa tem de tornar-se alguém universal (um gênio) para merecer adoração, as integrações, para justificarem-se, devem incorporar a finalidade e a mensagem de universalidade. Espera-se que nações, povos e classes particulares incorporem a universalidade *per se*. A cultura ou o "espírito" de alguns povos torna-se repositório da cultura humana; certas nações e classes são aclamadas como expressões do mundo histórico. A mensagem do estágio anterior de desenvolvimento da consciência histórica, segundo a qual todo ser humano nasce livre e igualmente dotado de razão, agora é descartada com desdém, como sendo histórica e ingênua. Já não se refletirá *diretamente* sobre a generalidade, apenas por vias indiretas. Esta não existe, mas caso ocorra, será através da universalidade compreendida pelos feitos das particularidades do mundo histórico.

Entretanto, o estágio da consciência da universalidade refletida não é homogêneo; talvez ainda menos do que o anterior. Com mais exatidão, nunca se torna totalmente abrangente, uma vez que a consciência da particularidade refletida na generalidade não se enfraquece, permanecendo proeminente nas lutas *pela democracia política*. Todos os movimentos (das organizações de trabalhadores ao feminismo), que visam à realização da democracia política

ca, insistem na pressuposição de que todo ser humano nasce livre e dotado de razão; este é o motivo pelo qual todos devem estar habilitados a participar das tomadas de decisão políticas. Na única democracia tradicional deste período (nos Estados Unidos) a consciência da universalidade refletida sequer surgira. Ela dominou nos estados germânicos semifeudais (e, posteriormente, na Alemanha unificada) e na França, durante e após o período napoleônico. Mas, mesmo nestes estados, aqueles que lutam pela democracia política dão as costas para a consciência da universalidade refletida. Isto explica o ódio de Sorel contra os socialistas e democratas franceses que foram ativos na luta contra o julgamento de Dreyfus: contrapunha-lhes a idéia de universalidade na forma secularizada, mas não refletida, de um novo mito. O ódio de Nietzsche contra a mentalidade estreita dos "comerciantes de secos e molhados" do seu tempo era uma manifestação da mesma hostilidade contra a consciência da generalidade a partir da perspectiva de um mito universal e secular não refletido, de diferente proveniência.

Embora a consciência da particularidade refletida na generalidade não tenha esmorecido, sua formulação sofreu mudanças básicas. Na era anterior, o homem era identificado com o burguês; agora o é com o trabalhador e também com a mulher. É fácil refletir generalidade na particularidade, quando o ser humano real tem sua identidade como burguês, trabalhador, mulher, e assim por diante. A identificação torna-se difícil, ou mesmo impossível, só para aqueles que perderam sua identidade particular, dentre os quais estão os *intelectuais*, cada vez mais desligados de suas origens de classe e nacionalidade. Os intelectuais não pertencem a classe alguma, nem sequer formam uma classe própria deles. Constituem-se em intelectuais pelo conhecimento deles, através da tarefa que desempenham na divisão do trabalho: a tarefa de criar *significativas visões do mundo*, numa era cada vez mais pragmática. Num mundo em que o conhecimento tornou-se generalizado, podendo ser usado por qualquer um e, por isso, indiscriminadamente, o trabalho de produção de conhecimento cria identidade social, mas não uma *identidade de classe*. Este é o motivo pelo qual os intelectuais apoiam e defendem a consciência de universalidade. O conhecimento universal é impotente sem identidade, razão por que eles atribuem universalidade a várias identidades. O intelectual *identifica-se*, ele ou ela, com uma integração existente (classe ou nação) constituída, através desta, como nação,

povo ou classe histórica mundial. A outra opção dos intelectuais é dar as costas para a história e sociedades particulares (como inválidas para a universalidade) e, então, *mistificarem-se a si mesmos* e o seu ser, como absoluto ontológico, como identidade pela *negatividade*. Eles são, *par excellence*, "indivíduos problemáticos" e, enquanto tal, tornam-se o flagelo de Deus.

Ambos os tipos de consciência têm suas verdades próprias. A versão da consciência da particularidade refletida na generalidade cria algum progresso; mas a consciência da universalidade refletida a julga insignificante, irrelevante e banal, se comparada com os padrões absolutos das idéias universalistas. A consciência da universalidade refletida é problemática porque sua vontade é a *mesma do absoluto e, exatamente por isso, é que pode cumprir sua missão como o "flagelo de Deus"*. Até Weber, completamente cético, formulou: "Certamente toda a experiência histórica confirma a verdade de que o homem jamais teria alcançado o possível se não tivesse insistido em chegar ao impossível".³

Fausto é o indivíduo problemático e aparece como tal desde a primeira cena da peça, porque não consegue enfrentar a velhice ou a morte, nem aceita o conhecimento limitado. Ele quer conhecer tudo e viver todas as experiências. Sua existência é, toda ela, desejo pelo absoluto. É, neste ponto, que, como contrário à razão prática, se funda o primado da razão teórica combinada com a totalidade da experiência de vida. A excursão pelo mundo histórico é guiada por Mefistófeles. Entretanto, no final deste drama do mundo, o indivíduo problemático encontra o caminho de volta para a consciência da generalidade refletida:

*Sim — sustento com piedosa insistência,
O último veredicto da sabedoria, vale dizer:
Liberdade e existência, só ganha ambas
Quem a cada dia deve reconquistá-las.
Assim, cercado do perigo, jovem, maduro e ancião
Seus dias, com tenacidade consumirão.
Tal abundância, nesta terra, veria
Em acres livres entre livre gente estaria.*⁴

"Liberdade", aqui, não significa auto-realização do espírito universal ou redenção absoluta. "O paraíso terrestre" é simplesmente a nossa terra, onde a liberdade e a vida devem ser conquistas.

tadas diariamente, onde o trabalho honesto tem de enfrentar perigos, onde a vida se complementa em sua finitude. Goethe, como Kant, situa-se entre duas eras.

Logo em seguida, o indivíduo problemático torna-se protagonista na arte, mas não apenas como a "pessoa contingente" dos romances. O próprio artista é cada vez mais problemático, bem como a poesia em suas mais altas expressões (Byron, Shelley, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud). A universalidade refletida, em sua mais pura cultura, pode ser encontrada nas óperas de Wagner. Em Ibsen, o único indivíduo não problemático é uma mulher. Devido ao fato do indivíduo problemático estar para sempre presente na visão de mundo dos intelectuais, só pode haver um resultado: a criação de um trabalho de validade universal. Há realização para o artista problemático, mas não, para a pessoa problemática que ele criou. Todos os Peer Gynt da vida (chamem-se Rastignac, Rubempré ou Madame Bovary) acabam se derretendo no caldeirão do Grande Fundidor. Quando a própria criação fica problemática para o artista, sua criatura, dele ou dela, sofre uma transmutação de indivíduo problemático em inautêntico: vira um "homem sem qualidades".

Dostoiévsky, segundo propõe Lukács em *A Teoria do Romance*, já pertence a uma nova época. A consciência da universalidade refletida é novamente desmascarada como um princípio diabólico. Mas, o indivíduo que dá sustentação a esta consciência já não é gigantesco, não é mais o gênio em busca do impossível. Identifica-se como criatura, como indivíduo contingente, como encarnação da falta de autenticidade. O contraponto da inautenticidade é a bondade, embora esta seja impotente. Não obstante, apesar de sua impotência, é exemplar e imperativa. O imperativo categórico permanece vivo, mesmo na alma caótica do homem inautêntico. Fausto não conseguia encarar a morte; já o Super-homem nos impõe que dominemos o medo. Mas, Dostoiévsky sabia que a Vida-para-Morte é o Ser inautêntico. O medo da morte não tem de ser vencido: é o medo da transgressão moral que deve ser reconquistado. Com efeito, ele pertence a uma nova era, mas será que esta virá um dia?

f. Sexto estágio: a confusão da consciência histórica.

A consciência de generalidade refletida enquanto tarefa.

A confusão da consciência histórica enquanto fenômeno geral gerou-se com a Primeira Guerra Mundial e intensificou-se pelas traumáticas experiências da Segunda Guerra Mundial, do Holocausto, de Hiroshima e do Gulag. Tais eventos sacudiram o sistema de crenças característico da consciência de universalidade refletida como um todo. A consciência histórica mundial e seu absolutismo teórico haviam sido transformados num problema teórico, antes das experiências traumáticas de nosso século (como fez, por exemplo, Weber), as quais causaram tanto a confusão geral da consciência quanto as tentativas de superação. As filosofias da história "positivas", fundadas na ciência, ou uma nova mitologia provaram ser, na prática, destrutivas, pelo menos assim pareceu. Poderes que se acreditaram depositários da classe e da nação histórica mundial infestaram a velha Europa com campos de concentração. Os novos deuses tornaram-se ídolos sedentos de sangue. Algumas filosofias da história foram julgadas sob alegação de terem sido as responsáveis por tudo aquilo que aconteceu. De um lado Nietzsche e, de outro, Hegel e Marx foram acusados como instigadores ou, no mínimo, cúmplices dos assassinatos em massa. Contudo, estes julgamentos foram, também, fruto das filosofias da história. O procurador-geral era o intelectual que acusava as teorias de seus colegas intelectuais de serem as causas principais ou os instigadores das hecatombes. Os intelectuais, supostamente, "traíram" a história com suas falsas promessas. Se eles tivessem construído o futuro de modo diferente, as hecatombes não teriam acontecido. Se o pensamento humano tivesse sido racional ou dialético (em vez de ser irracionalista e metafísico) e tivesse optado por uma sociedade aberta, então, a história haveria de ter seguido rumo diverso. A moralidade, já tendo sido, uma vez, relegada ao plano de fundo pela consciência histórica mundial, lá permaneceu. Foi censurado o conhecimento *falso* ou *incorreto* e não a catênia de normas e valores morais. A noção de "responsabilidade objetiva" (tão em moda nas filosofias da história) será enfatizada, aqui, co-

mo sendo contrária à responsabilidade moral (subjéctiva). O peso dos valores diminui ao invés de aumentar.

Todas as filosofias da história coerentes entram em colapso simultaneamente e, em choque, umas com as outras não haveriam de fornecer-nos (como não no fizeram) nenhum remédio. Depois de Hitler e Stalin, será possível dizer com Ranke que todos os períodos históricos são *igualmente* imediatos a Deus? É possível falar-se de desenvolvimento orgânico — ou de qualquer desenvolvimento que seja — se a reincidência na barbárie e no despotismo já não é só uma alternativa, mas um fato de nossa época que temos de enfrentar? É possível declarar novamente com ênfase que “os tempos são chegados”, que um paraíso futuro está ao nosso alcance, quando tudo “aqui e agora” demonstra serem promessas falsas? Seria possível aceitar sequer a teoria do eterno retorno, quando a ameaça de catástrofe nuclear, o fim de toda repetição e o inimaginável precisam ser imaginados? Podemos dar as costas para a história e cultivar nossa autenticidade, se a história nos devora e não nos permite escapar? Podemos profetizar o Dia do Juízo Final, o fim de nossa civilização, quando já não se trata de uma profecia, mas de um prognóstico sensato? A confusão da consciência histórica exprime o sentimento de que história é um tipo de computador superior a ponto de fazer seu último lance num tabuleiro de xadrez, com a consciência histórica aguardando o cheque-mate na próxima jogada. Até mesmo a crença em nosso moderno deus da racionalidade instrumental está abalada. As ciências naturais, que já foram, uma vez, os inimigos racionalistas destes mundanos poderes opressivos, tornaram-se, aos poucos, ferramentas daqueles mesmos poderes. A moderna tecnologia da guerra é o produto da ciência natural; as câmaras de gás e os crematórios de Auschwitz são invenções do cérebro científico. Do mesmo modo, os duzentos mil mortos com a explosão nuclear em Hiroshima e Nagasaki são vítimas do “progresso” da ciência natural. Não existem mais portas nem almas fechadas: aparelhos de escuta gravam nossos mais íntimos encontros, detectores de mentira violam as inibições do “censor” freudiano. Transformamo-nos em deuses, na blasfêmica medida em que estão em nossas mãos as trombetas do Juízo Final e a parafernália necessária para realizar o fim do mundo; podemos acioná-las de um momento para outro. Diante de tudo isso, perguntamo-nos em que ponto começamos a enveredar pelo caminho errado? Talvez com Galileu? A acusação contra as ciências naturais, enquanto

tais, constitui uma expressão da confusão da consciência igual à acusação contra a consciência da universalidade refletida. Tampouco aqui superou-se a filosofia da história. Dificilmente levanta-se o problema dos valores e normas morais. Outra vez, a responsabilidade recai sobre a mente, mas não, sobre o homem.

E quanto à consciência da generalidade refletida na particularidade? E a respeito da antropologia radical com sua inatacável crença de que o homem nasce livre e dotado de razão? E quanto à consciência libertadora que não diminuiu no século dezenove e, ao contrário, fecundou certas filosofias da história?

Depois da Segunda Guerra Mundial, a democracia política veio à luz, pelo menos na Europa Ocidental. Suas regras foram introduzidas e se mantiveram em funcionamento de modo, mais ou menos, quase natural. Contudo, as instituições e organizações, que introduziram essas regras e as mantiveram em andamento, não nos levaram a refletir sobre a generalidade. Nenhum partido ou sindicato far-nos-ia levantar a questão sobre o que o homem realmente é. O pragmatismo político não tem necessidade alguma de uma antropologia radical positiva. A previsão de Weber verificou-se: a racionalização impede a racionalidade e só encontram-se respostas institucionalizadas para o sofrimento humano. Externaliza-se o sentimento de ameaça e a resposta dos indivíduos é denunciada como sendo “irracional”. A saúde e a longevidade passaram a ser os novos mitos de um mundo destituído de significado e sentido para vida. A culpa se torna doença e pagamos o psicanalista para que nos cure. O slogan de que não vale a pena morrer por coisa alguma tem o seu reverso: não vale a pena viver por coisa alguma. A vida é venerada como perseverança de um metabolismo cuidadosamente equilibrado.

Na época de confusão da consciência histórica, as filosofias da história elaboram três alternativas de propostas teóricas. Todas estas expressam a situação acima descrita e colaboram para ela e podem ser rotuladas como “Instituto de Pesquisa da Facticidade”, “Grande Hotel do Abismo” e “Hospital Psiquiátrico da Radicalização do Mal”.

O “Instituto de Pesquisa da Facticidade” defende, basicamente, a consciência da particularidade pragmática, mas nem assume os valores como seu tema, nem os relega ao reino da subjetividade contingente (decisionismo). Não reflete sobre a generalidade e recusa a antropologia radical. Como regra, não aceita antropologia

alguma. Identifica a liberdade seja com a aceitação das instituições existentes como mera ideologia de adaptação, seja com a eliminação de suas disfunções ocasionais. A racionalização torna-se artigo de fé e a racionalidade mera resolução de problemas. O enigma da gênese não é transformado em tema de pesquisa, o sonho do futuro é marginalizado. Sobra apenas o presente e o futuro do presente, pintado como um mar de rosas. O otimismo kitsch e a ficção científica substituem a tão desdenhada profecia. Fausto dá lugar a Sherlock Holmes.

O neo-positivismo herdou a idolatria pela ciência. Mas, no período da consciência da universalidade refletida, a ciência ainda não havia tornado-se problemática: o verdadeiro conhecimento científico não era compreendido em termos de racionalidade instrumental. A ciência suspendeu os valores para buscar "fatos verdadeiros", mas os cientistas correlacionavam a verdade deles com seus valores. Aquilo que era cientificamente verdadeiro não era necessariamente bom para eles, que tinham clara consciência disto: a tensão estava implícita em seus avanços. Hoje, a tensão acabou, sendo substituída pela autocomplacência dos engenheiros da vida.

Se, por seu lado, o neo-positivismo se identifica com a consciência pragmática da particularidade, a filosofia da história do "Grande Hotel do Abismo" se caracteriza pela extremidade oposta: a consciência pragmática com todas as suas atividades de preservação da vida é refletida com desdém. A paisagem do "Grande Hotel do Abismo" descortina-se sobre uma totalidade — sobre uma totalidade *negativa*. O presente volta a ser, como na época de Fichte, um tema enquanto idade de radical pecaminosidade (*vollendete Sündhaftigkeit*), só que, desta feita, sem redenção. A história perdeu o bonde. Antigamente, talvez, tenha havido um "aqui e agora", mas isto se foi para sempre. A consciência do indivíduo encontra-se inteiramente transformada em fetiche — os indivíduos não existem mais. Os seres humanos ficaram unidimensionais: perfeitamente maleáveis e manipuláveis. Nada somos e não seremos senão cinza e poeira. Nossa sensualidade está ressecada, tornamo-nos incapazes de uma experiência autêntica e, claramente, incompetentes. A visão é catastrófica na própria medida em que se torna questionável se é realmente catastrófica. Se não somos coisa alguma e se seremos nada, é questionável se há sobre o que lamentar-se. Se nada realmente pode ser feito, abre-se o debate se o melhor não seria refestelar em nossas poltronas usufruindo a visão aterro-

rizadora, ou escrever ensaios sobre o Dia do Juízo. Entretanto, o Juízo Final, sem a esperança da graça, nos libera dos compromissos morais. A paisagem de uma catástrofe total é uma visão esteticamente irrestaurável: agrada ou desagrada sem interesse. É legítimo pôr a questão se esta visão de mundo, tratando com desprezo toda particularidade, não seja semelhante à atitude cotidiana do "homem comum" ao apreciar programas de televisão sobre guerras interplanetárias e sobre a destruição da Terra, enquanto tranqüilo saboreia o jantar.

Um Fausto *assim* não parece Mefistófeles? Sem dúvida parece, mas não é idêntico. Ao contrário da consciência infeliz da antiguidade, a consciência infeliz da universalidade refletida acredita piamente que seja uma necessidade viver em necessidade, mas repete a auto-expressão de seus predecessores de que é uma miséria viver desse modo. Por esta razão, está aberta a todo tipo de radicalismo antropológico, apesar de sua concepção totalmente negativa sobre o mundo e de sua atitude estética. Até mesmo o mais insignificante e modesto movimento com algum grau de radicalismo antropológico é interpretado como um *signal*, como uma saudação angélica, como auspicioso anúncio de que talvez não seja necessário viver em necessidade. A transfiguração deste Mefistófeles em Fausto pode ocorrer a qualquer momento. A infeliz consciência da universalidade refletida caracteriza-se pela *ambigüidade*.

A terceira filosofia da história na era de confusão da consciência histórica é o "Hospital Psiquiátrico", "a radicalização do Mal". Quando a violência e a força nos transformam em seus objetos, somos levados a praticar a violência de modo a reencontrar nossa personalidade. Quando a sociedade nos marginaliza, temos de cultivar a marginalidade. Se o nosso ego for esmagado, seremos levados a nos confinar nos egocêntricos sonhos acordados dos vícios. Quando a racionalidade instrumental vira irracional, acabamos por renunciar a toda forma de racionalidade e mergulhar no abismo privativo dos mitos, das religiões e das contemplações místicas. Se formos considerados "doentes", teremos de declarar que a doença, a psicose e a loucura são a verdadeira revolução. O feito radical consiste num ritual de cura, a redenção dos outros é um simples instrumento de restauração de nossa saúde mental: com a ajuda do terrorismo, curamos nossas enxaquecas, com a droga podemos superar os distúrbios sexuais. Não será, então, legítimo perguntar se esta visão do mundo não seja suspeitamente semelhante à des-

prezada consciência de adaptação e conformismo? Não é central para ambas o contraste entre saúde e doença? Não se parece este Fausto com Raskolnikov, que matou para livrar-se do sentimento de culpa? Além do mais, não se parece também com o herói de Kafka que, tendo sido tratado como inseto, acaba por transformar-se realmente num inseto?

De onde viemos?

A descoberta do planeta, como nosso espaço terrestre já se consumou, mas ainda continuamos a desvendar o nosso tempo terrestre, o passado. Nos últimos duzentos anos, nossa história terrestre ultrapassou em muito os 7000 anos que já teve como limite. A pré-história do *homo sapiens* remonta a cinco milhões de anos. Aprendemos a ler as mensagens de nosso remoto passado, e não apenas as catedrais românicas, mas também as esmaecidas pinturas das cavernas, o machado de pedra e os esqueletos de humanóides desaparecidos que atestam esse passado. A "história universal" da consciência da universalidade refletida, que já foi o padrão de comparação para nossos atos particularistas, tornou-se um breve instante na história do mundo. Em comparação com o período paleolítico, até mesmo a revolução neolítica já pertence ao nosso presente. A natureza, que fora considerada como pré-condição e fonte da história, torna-se melhor compreendida como limite desta. O equilíbrio ecológico deixou de ser um fato a ser estudado para apresentar-se como um problema a ser resolvido. Passemos a palavra a De Vore:

"Constitui ainda uma questão em aberto se o homem será capaz de sobreviver às condições ecológicas extremamente complexas e instáveis que criou para si mesmo. Se fracassar nesta tarefa, os arqueólogos interplanetários do futuro classificarão a Terra como um planeta no qual um período, *muito demorado e estável*, de caça e coleta em pequena escala precedeu a irrupção, aparentemente, *instantânea* de uma sociedade tecnológica que levou à extinção *rápida*. 'Estratigraficamente', a origem da agricultura e a destruição termonuclear parecerão essencialmente simultâneas. Por outro lado, se fomos bem sucedidos no estabelecimento de uma ordem mundial sadia e exequível, a demorada evolução do homem como caçador no passado e uma era muito mais duradoura (é o que

se deseja), correspondente a uma civilização da técnica, comprimirão, entre parênteses, *uma brevíssima fase de transição da história humana* — a qual incluirá o surgimento da agricultura, a domesticação de animais, tribos, estados, cidades, impérios, nações e a revolução industrial."

A filosofia da história, desta forma, reintegrou-se na filosofia da natureza. A consciência ecológica, que engloba a noção de nossos limites naturais e a idéia de estarmos "contaminados" por causa de nossas transgressões contra a natureza, revela que nossa civilização tem uma existência frágil e restrita. À luz disto, perceberem-se as distintas épocas subseqüentes, como coetâneas.

Não é só porque cavamos cada vez mais fundo o poço do passado que temos a consciência de sermos contemporâneos dos períodos há muito passados. A atual população do planeta equivale em números à soma de todos os seus habitantes através das histórias humanas. E, o que é mais importante, a humanidade enquanto idéia realizou-se de fato. O que aconteceu em El Alamein ou Pequim tornou-se vital em Londres; o que acontece em Washington é crucial para a Pápua-Nova Guiné. A nossa história atual é de fato uma história mundial.

Este planeta é nossa casa. Ou servirá de moradia para todos ou não no será para ninguém.

A confusão da consciência histórica não é absoluta. Uma nova consciência da generalidade refletida está a ponto de nascer. Nosso ser qui e agora já não é identificado com a humanidade; que, agora, é compreendida como o "aqui e agora" de todos. Numa versão desta generalidade refletida, toda civilização foi construída com as mesmas peças. Ainda que o mosaico resultasse sempre diferente, somos todos — e sempre fomos — essencialmente o mesmo. O universal humano é a linguagem e nenhuma é superior ou inferior: todas desempenham suas funções de modo adequado. O marco teórico triunfal da linguagem e do discurso revela o nascimento da consciência da generalidade refletida.

A humanidade existe de fato, mas somente "em si", posto que sua existência acontece através dos conflitos de interesse das nações, estados, poderes e classes particularistas. Ela continua abstrata. A arte moderna, como primeira objetivação a exprimir de modo adequado a consciência da generalidade refletida em sua forma pura, também é abstrata. O criador, o artista (a personalidade

particular), reflete diretamente a generalidade (humanidade). Entretanto, as pessoas confinadas em suas integrações particulares não se reconhecem a si próprios nesta arte: não conseguem, uma vez que a humanidade existe só "em si" e não "por si". Falta o comprometimento como (nos termos de Apel) responsabilidade planetária.

Pela primeira vez na história, os seres humanos têm de assumir uma responsabilidade planetária. Entretanto, esta, em si, não constitui ainda um compromisso planetário: evoca e reforça o sentimento de impotência, a confusão da consciência, a consciência infeliz.

A fim de que a consciência da generalidade refletida não se torne apenas mais uma expressão da confusão da consciência histórica, é preciso que a teoria e a prática (idéias e necessidade) se encontrem num ponto mediano.

Há movimentos comprometidos com uma antropologia radical, mas o mundo não pode ser salvo de um dia para o outro; de fato, ele não pode ser salvo de modo algum. Será possível conjugar o radicalismo antropológico com o realismo sócio-político?

A responsabilidade planetária, enquanto compromisso, consiste na ética. Será que ainda somos capazes de diferenciar o bem do mal? Estaremos prontos para elaborar juntos uma ética da responsabilidade planetária? Saberemos dar uma resposta positiva à questão de Dostoiévsky? Teremos nós recursos suficientes para construir um mundo no qual o bem não continue sendo impotente? Como Brecht muito bem ressaltou, a tentação pelo bem é enorme.

Tanto consciência da particularidade refletida na generalidade, quanto a consciência da generalidade refletida em particularidade, ambas eram moralmente fundamentadas. Esta última insistia que o bom cidadão deva ser virtuoso; aquela primeira, que precisamos de instituições, dentro de cujos confins, até mesmo, uma "raça de demônios" (Kant) viesse a se comportar de modo eticamente aceitável. Será possível que o primado da razão prática venha a tornar-se socialmente constitutivo e indispensável para a sociedade, e, ainda mais, para *todas as sociedades* com as quais compartilhamos o planeta? A consciência da generalidade refletida está obrigada a responder com exatidão a esta pergunta.

E ela a responde.

Os seres humanos nascem livres e dotados de razão, logo, devem tornar-se aquilo que são: seres livres e racionais. A teoria que

seja a adequada expressão da consciência da generalidade refletida é capaz de fornecer teorias tanto para a antropologia radical, quanto para o realismo sócio-político.

É inútil, ou melhor, desorientador, declarar, do modo que as filosofias da história são vezeiras em fazer, que "é chegado o tempo" ou que "os tempos estão maduros". Tal alegoria sugere um processo *orgânico* que não fornece *senão uma única* oportunidade (irrecuperável) na qual se possa agir de modo fecundo. Na ótica da responsabilidade histórica o momento de "ação fecunda" está sempre presente. Podemos e devemos viver sempre e acordo com isto, mas não estamos obrigados a fazê-lo por nenhum tipo de necessidade.

O conhecimento da tarefa oriunda da consciência da generalidade refletida, repetidas vezes, confronta-se com a percepção de sua incomensurabilidade. O alargamento do presente, abrangendo agora a presença absoluta de toda a humanidade, reduz as atuais pessoas a nulidades impotentes, e a isto estão passíveis, não apenas as pessoas, bem como movimentos, instituições e comunidades de determinada proveniência. A necessidade inerente à consciência da universalidade refletida era dinâmica: avançava e recuava. Entretanto, a necessidade intrínseca à consciência da generalidade refletida é estática: cai pesada sobre os ombros dos que agem e sofrem. Mesmo ao refletirmos sobre ela, é quase insuportável. Só o peso da responsabilidade é que nos dá forças para agüentar.

Castoriades conta a história de um camponês grego, já ancião, que plantava oliveiras para seus netos, na certeza de que iriam usufruir o horto. Da parte dele, isto não era sinal de desprendimento, mas de prazer: ele viu os arbustos crescerem. A responsabilidade planetária parece-se com a tarefa de plantar oliveiras, mesmo que aqueles que hoje plantam não possam ter certeza de que existirá alguém para usufruir a plantação; pode-se apenas desejar que haja. Tampouco se trata de um gesto de desprendimento; de fato dá prazer, uma vez que plantar *estas árvores particulares* significa por-mos de lado a necessidade. O homem nasce livre e dotado de razão: é desse modo que ele ou ela pode prová-lo.

Era uma vez uma mulher. Uma fada muito boazinha concedeu-lhe três desejos. O primeiro pedido que a mulher fez era simples, o segundo foi motivado pela raiva e era irracional, assim, ela teve de desperdiçar o terceiro para anular os efeitos negativos do anterior. Em geral, os desejos irracionais podem ser revo-

gados. Entretanto, aqueles que souberem tirar uma lição da sábia alegoria da história humana haverão de pedir racionalidade, para que o resultado não precise ser revogado.

2º Capítulo:

Presente, passado e futuro

a. - O presente, o passado e o futuro da historicidade

As inúmeras formas de presente da historicidade podem ser abrangidas pelos seguintes termos: "agora mesmo", "agora" e "estando agora". O primeiro deles relaciona-se com o passado e com o futuro em sentido ordinário; o segundo, com os "tempos idos" e com os "tempos por vir"; o terceiro diz respeito ao começo e ao fim.

"Agora mesmo" denota ação. Qualquer experiência de vida (sentida, sonhada ou formulada numa proposição) que contenha "agora mesmo" equivale ao compromisso de que estou, de fato, desempenhando "agora mesmo" a ação. As experiências existenciais que implicam "agora mesmo" constituem normalmente (com exceção de casos fronteirícios como o sonhar) "um agrupamento articulado": significam *mais de uma ação* do tipo "agora mesmo", algumas estão *en route* para o passado, outras, *en route* para o futuro. (Deve-se muito ao padrão de avaliação se a duração do "agora mesmo" pode ser de um instante ou de algumas horas, mas não um tempo significativamente mais demorado.) As descrições a seguir elucidarão melhor esta constelação. Estou, no trem, sentada e pensando em você: aqui ambas as ações são do tipo "agora mesmo". Estou sentada no trem, mas já não penso em você. Uma determinada ação pode tornar-se irrevogavelmente passada dentro da duração no "agora mesmo" de uma outra ação. *Toda* ação

do tipo "agora mesmo" tornar-se-á passado: elas têm de passar. Do ponto de vista delas, a próxima ação de mesmo tipo é futuro. Toda ação do tipo "agora mesmo" tem um futuro. Assim é que se mostra o ritmo de nossa historicidade.

O futuro e o passado relativos ao "agora mesmo" engendram-se pelo tempo passando (para trás ou para frente), não é a vida mudando (como no caso de "agora"). Passo de uma ação a outra e nada muda. Para ser mais exata, se algo muda, a mudança não é causada pela minha passagem de uma ação a outra. O ritmo da vida consiste na repetição. Por esta razão é que o passado e o futuro relacionados com ele são apenas relativos: estou indo para a escola; fiz isto ontem e o farei amanhã. O passado relativo ao "agora mesmo", desta maneira, não constitui "tempos idos". Da mesma forma, o futuro relativo ao "agora mesmo" não é "tempo por vir".

O presente enquanto "agora mesmo" é ontogeneticamente um presente primário. O recém-nascido está chorando, mamando, dormindo; ele, ou ela, tem um ritmo vital, entretanto, por carecer de "tempos idos", não possui um "agora".

O "agora" é uma fronteira, uma linha de demarcação entre aquilo que já aconteceu e aquilo que ainda não aconteceu; entre o objeto lembrado e o objeto enquanto propósito; entre o conhecido e o ignorado. O "agora" não é um objeto recordado, tampouco um propósito de ação. Ao mesmo tempo em que lembro os "tempos idos", estabeleço objetivos, a partir do meu "agora" presentemente dado. Passo por um lugar que existe agora mesmo, mas transcendendo o que é agora.

Dentro de certos limites, o "agora" é sempre transcendido. Transformo meu presente em passado, em tempos passados, em objeto de memória. Estou sempre transformando meu futuro em presente (na medida em que "planejo", como se houvesse "um" futuro, só para mim, no presente, no território do presente). Transformo presente em futuro (pelo reverso do procedimento anterior) através de decisões, planos e projetos, bem como, o meu passado em presente, através da vontade que o traz de volta em minha memória. Igualmente, transformo passado em futuro, quando reúno minhas experiências para o processo de deliberação e de decisão a respeito de meu futuro. Contrariamente, transformo meu futuro em passado, na medida em que minhas decisões relativas ao futuro, que se enraízam no passado, vão tornando-se presentes. Con-

— o conteúdo da historicidade
— presente futuro no momento
tudo, há limites para tal transcendência. Não se pode lembrar do que ainda não aconteceu, nem ter propósitos com relação ao passado. Mesmo assim, constitui a mais pura expressão de nossa historicidade o fato de que não nos satisfazem tais limitações: queremos saber nosso futuro e alterar nosso passado.

A inquietação da historicidade é autocontraditória. Se soubéssemos nosso futuro, não teríamos futuro; se pudséssemos mudar o passado, não teríamos passado (pelo menos já não seria nosso). Teríamos apenas, como nosso, o "agora", mas, sendo este mera linha de demarcação entre o que "já se foi" e o que "virá", sequer um "agora" nós teríamos. No entanto, a afirmação de que não podemos conhecer nosso futuro nem mudar o passado tem uma validade apenas relativa. Toda recordação do que passou é uma interpretação: reconstruímos nosso passado. As experiências que tivemos, nossos interesses, sinceridade e insinceridade, tudo isto modifica aquilo que reconstruímos, o modo pelo qual o fazemos e o tipo de significação que atribuímos ao passado reconstruído. Em síntese, mudamos nosso passado através de uma interpretação seletiva.

É exatamente isto que faz a psicanálise, na medida em que esta reconstrução nos conduz à elaboração de um novo "passado" (*contradictio in adjecto*, como pode ser considerado), transformando as experiências supostamente inconscientes em memória consciente. Até mesmo aqueles que nunca ouviram falar de psicanálise ou os que rejeitam conscientemente sua estrutura teórica reconstróem repetidamente o seu passado de muitas formas diferentes, a fim de religarem, de modo orgânico, o presente com o passado. Podemos muito bem ter tantas "pré-histórias" pessoais e tantos períodos passados quanto "agora(s)". Por outro lado, o conhecimento do que está "por vir" tampouco há de ser completamente descartado. Embora não possamos conhecer nosso destino, podemos nos conhecer a nós mesmos, suficientemente bem, para podermos excluir pelo menos algumas possibilidades do leque de eventos potenciais do próximo ano. Numa sociedade tradicional, na qual os padrões de comportamento e o *curriculum* sejam razoavelmente repetitivos, há de ser mais difícil mudar o nosso passado, já o futuro será bastante previsível. Numa sociedade aberta e dinâmica podemos repetidas vezes mudar o nosso passado, mas caso o nosso autoconhecimento não seja suficiente, será mais árduo chegar a saber alguma coisa sobre nosso futuro. Em consequência, "agora" é se-

cundário ao "agora mesmo", não só do ponto de vista ontogênico, quanto daquele filogenético. Uma vez que imaginemos um pequeno clã com padrões de vida muito rígidos, poderemos imaginar uma vida social sem "agora" e com apenas dois tipos de presente: o "agora mesmo" e "estando agora".

O "estando agora" surge com a inserção do "agora" no contexto do Ser, na sequência — infância, juventude, maturidade e velhice — entre o começo e o fim. Nosso presente é sempre nosso "estando agora", o qual nos define e encerra num círculo de possibilidades limitadas. A extensão das esperanças de vida apenas modificou o padrão de comparação, mas continuamos, na mesma amplitude que antes, a identificar-nos pelo "estando agora". Nem o passado, nem futuro do "estando agora" pode ser modificados e ambos são conhecidos.

A cada instante, somos sempre, "agora mesmo" e "estando agora" e, de igual maneira, somos "agora mesmo" em todos os "estando agora". Estamos sempre encerrados no tempo e no espaço entre o começo e o fim, entre o passado e o futuro. Contudo, assim como para o recém-nascido não existe o "agora", porque ele, ou ela, não tem passado, chega para todos um momento em que já não há nada mais "por vir". Ao dizer "estou morrendo" o homem está no presente do "agora mesmo" e do "estando agora", mas já não está no presente do "agora".

O resultado do ato de distinguir aquilo que é passado, daquilo que está "por vir", do início ao fim, chama-se *personalidade*. Se o que passou é "meu" e se os anos "por vir" são "meus" — dizendo noutras palavras — se transcendendo meu presente, então, sou uma personalidade. Se interpreto meu passado e reconstruo sua unidade orgânica com meu "agora", se ergo meu futuro tendo como fundações este "agora", sou uma personalidade. Goethe formulou isto nos seguintes termos: "*Volk und Knecht and Überwinder, Sie gestehn, zu jeder Zeit: Höchstes Glück der Erdenkinder! Sei nur die Persönlichkeit. Jedes Leben sei zu führen! Wenn man sich nicht selbst vermisst; Alles könne man verlieren, Wenn man bleibe, was man ist.*"⁹

A identificação daquilo que é tempo passado e daquilo que está "por vir", com o passado e o presente do "agora mesmo", constitui a alienação da personalidade; o mesmo acontece quando aqueles se identificam com o começo e com o fim. A autêntica personalidade se caracteriza pelo primado do "agora" sobre o "agora

mesmo" e sobre o "estando agora", ficando estes dois últimos sujeitos ao "agora". Ele, ou ela, interpreta o começo como uma possibilidade, destacando-o do fim, porque não nada existe de passado no campo do "agora mesmo" e nada a vir no espaço do "estando agora". Epicuro frisou que "enquanto vivermos, não há morte" e Espinoza opinou que o sábio pensa na vida e não na morte. Numa vida autêntica, o "agora mesmo" é apenas um momento do "agora". O passado e o porvir interpretam o passado e o futuro do "agora mesmo". O domínio do "agora mesmo" sobre o "agora" torna os seres humanos unidimensionais e, quando o "estando agora" sobrepõe-se ao "agora", eles ficam inautênticos.

Naquele tempo havia um homem lá. Existiu, quando não existíamos. Assim, já não seremos, quando outros narrarem a nossa história, como tendo ocorrido "naquele tempo". Nosso início e fim, como nossos tempos "idos" e os "por vir", o passado e o futuro nossos, estão relacionados com os outros. Nosso passado é o futuro de outros, assim como o nosso presente é o passado de outros. Somos os outros. Historicidade é história.

Nascemos humanos e, por esta razão somos mortais. Sócrates é mortal, porque todos os homens são mortais. Nascer humanos e mortais significa carregarmos conosco, em nosso código genético, milhões de anos. Apropriamo-nos destes milhões de anos através da socialização, primeiramente pelo domínio do sistema de objetivações "em si", da linguagem, costumes, regras sobre o uso de objetos. O conteúdo e a finalidade de tais sistemas são também históricas: mudam. Através de seu domínio, aprendemos um passado particular, uma história. Como não existe vida humana sem a aprendizagem dos sistemas de objetivação em si, quando o aprendemos, apropriamo-nos da história humana enquanto tal e, desse modo, de nossa própria condição humana. Nossas ações orientam-se todas em direção do futuro, o qual não é idêntico ao nosso futuro ou aos tempos "por vir": ele os transcende. Somos intermediários de nossa linguagem socialmente herdada, de costumes e do uso de objetos para as gerações vindouras, cujos tempos "por vir" e cujo fim constituem o futuro absoluto em comparação com o nosso. Ao plantar uma árvore, o fazemos para este futuro absoluto.

Cada "agora mesmo", "agora" e "estando agora" referem-se igualmente, ainda que de modo diferente, ao futuro e passado de outros. O ato de escrever uma carta ("agora mesmo") pressupõe a instituição da correspondência (outros escreveram cartas an-

Conjuntividade - contemporaneidade (simultaneidade)

Leitura e escrita em contextos, tempos, espaços

tes e escreverão depois). Estou preservando uma instituição ("agora mesmo") e, ao fazê-lo, estabeleço uma mediação entre os seres humanos passados e futuros que fizeram e farão o mesmo. A simples observância de um costume constitui uma *generalização latente*. A deliberada infração de um costume não ocorre "agora mesmo", mas "agora". Isto, de maneira implícita ou explícita, indica uma possível generalização *futura*. Neste caso, o passado traz uma carga semântica negativa: aquilo que é infringido tem de existir. O meu "agora" não é apenas meu; lanço-o no futuro, que será capaz de reconhecer meus tempos "por vir" como seu próprio passado. O meu "estando agora" pressupõe o "não-estando agora" de outros. Posso ser idosa porque outros são jovens e só posso morrer, porque outros, antes de mim, nasceram e morreram.

Somos produtos de uma sociedade, mas, concomitantemente, não somos produtos dela. Nós a reproduzimos, mas não fazemos só isto. A historicidade é histórica e, ao reproduzirmos uma sociedade, nós a afirmamos enquanto história. Porém, esta sociedade em que vivemos, lutamos, criamos, pensamos, sofremos e que nos gratifica, é apenas um momento da eternidade. Assim é o nosso mundo. Naquele tempo havia um homem lá, porque nós o tornamos nosso contemporâneo. No futuro, "haverá um mundo". Ao enunciarmos tal frase, tornamo-lo nosso mundo. Nossa fé pertence ao nosso mundo, tanto quanto nossa lembrança.

b. Presente, passado e futuro históricos

Todos os "agora mesmo", "agora" e "estando agora" significam "estar-juntos", ou seja, *Conjuntividade*.¹⁰ Estamos juntos com aqueles que vivem, já que, também vivos, agimos e pensamos a favor ou contra eles. Estaremos juntos com os mortos, na medida em que contarmos suas histórias, e juntos com aqueles que ainda não nasceram, na medida em que estes vivam em nós como promessa ou fé. Conjuntividade é contemporaneidade. No ano de 1312 AD, os incas e os ingleses viviam "simultaneamente", mas não eram contemporâneos. Não tinham sequer consciência um do

outro. Não compartilhavam uma Conjuntividade, a qual é constituída por aqueles que vivem, no ato de viver a favor ou contra uns dos outros. Suas fronteiras são flexíveis. Várias gerações vivem juntas e algumas tem, de fato, Conjuntividade com outras, embora algumas não a terão com relação a terceiras com as quais suas "parceiras" teriam. Pode-se compartilhar a Conjuntividade em maior ou menor grau. Apesar da flexibilidade nas fronteiras da Conjuntividade, todos sabem do que se trata. Estamos juntos daqueles com os quais podemos relacionar-nos, mesmo que não no fazamos de fato; juntos daqueles a quem podemos ajudar, mesmo que tal não se concretize; juntos daqueles com os quais podemos confrontar-nos, ainda que isso não ocorra.

Conjuntividade não tem passado nem futuro: trata-se de um (presente) *agora absoluto*. Aqueles que estão juntos agora, não estavam no passado, nem estarão no futuro. O passado, assim como o futuro, configura a Conjuntividade de outros.

O presente histórico não é um presente absoluto, mas sim uma estrutura: mais precisamente, constitui uma estrutura cultural.

Não existe estrutura cultural sem consciência de si mesma. A conjuntividade é sempre consciente. É inimaginável uma sociedade humana sem consciência de Conjuntividade. Entretanto a consciência de uma estrutura cultural pressupõe o contraste do velho com o novo. Abraão gerou Isaac, que gerou Jacó. Mas Abraão não é o "passado histórico" de Jacó. A aliança com Deus, a cultura, a instituição que veio a ser através de Abraão, o novo contra os velhos e alienígenas costumes de idolatria — tudo isto constitui o presente histórico de Jacó. O presente histórico é idêntico ao novo: novas estruturas sociais, culturais e de crenças. Todos os presentes históricos consistem em *descontinuidades*. Enquanto Conjuntividade é contemporaneidade sem um passado (pois tem apenas origens), o presente histórico é descontinuidade, a qual tem uma *continuidade própria*. O presente histórico tem seu *próprio passado* (o passado do presente) e o seu *próprio futuro* (o futuro do presente) o qual se relaciona com a continuidade dentro da descontinuidade. A aliança de Abraão com Deus era *presente* para Jacó (se comparada com a idade anterior à aliança); mas era também o *passado do presente*. O passado do presente é *ontem* e o futuro do presente é *amanhã*. Ambos podem estar muito distantes no tempo, o que os torna ontem e amanhã é o fato de "ocorre-

rem" dentro de uma estrutura que é constituída, entendida e refletida como identidade.

Recapitulando: o presente histórico é uma estrutura cultural, mas os seus passado e futuro próprios não configuram estruturas; nem podem ser, uma vez que o presente histórico (como oposto ao passado histórico) seja concebido como descontinuidade. O passado e o futuro do presente são eventos; embora haja exceção, é comum que consistam em ações. Por exemplo, "o rei X morreu" e "a tormenta destruiu os navios inimigos" constituem eventos, mas não são ações. Entretanto, o presente histórico não é nem uma ação nem um evento.

Defini, antes, o presente histórico como a estrutura cultural nova contra a velha, no entanto, a construção do presente histórico varia nos diferentes estágios da consciência histórica. No estado da consciência da generalidade refletida em particularidade, a noção de *gênese* já estava relacionada, não apenas ao velho (ao passado), mas também ao *surgimento* do presente (de uma determinada estrutura cultural). Da mesma forma, o futuro não era apenas considerado como futuro do presente, mas também como *decadência* e possível desaparecimento do presente histórico (e de todos os presentes históricos). Assim, a noção de "surgimento" intermedeia o passado histórico e o passado do presente, enquanto a noção de "decadência" serve de ponte entre o futuro do presente o futuro histórico (o futuro de um presente que passou). Os limites da descontinuidade ficam desestabilizados sem uma cessação da existência: a descontinuidade não apenas tem sua própria continuidade, como se torna cada vez mais entrincheirada na continuidade da história humana. Esta é a tendência que, mais tarde, dominará a consciência da universalidade refletida.

A reconstrução do presente histórico agora também sofre grandes mudanças (à luz das experiências da Conjuntividade). De um lado, o presente histórico se absolutiza; de outro, se relativiza. Absolutiza-se, na medida em que a estrutura (o presente histórico) vai sendo abstraída do "fluxo" de continuidade do passado e do futuro, bem como de sua *própria continuidade* (do passado e do futuro do presente). Relativiza-se, na medida em que o presente histórico não é aceito, nem como estrutura seminatural de nossas vidas, nem como sustentáculo de um novo presente histórico (no futuro). Reflete-se também sobre a relatividade dos presentes históricos passados. No caso de conflito ou cooperação en-

tre duas estruturas culturais, estas, sem dúvida, compartilham o mesmo presente histórico, mas não no fazem de modo simultâneo. Os conquistadores europeus pertencem ao presente histórico dos índios americanos, apenas na medida em que aqueles destruíram completamente as estruturas culturais deles — o seu presente. O mercado mundial e as Guerras Mundiais representaram um "presente histórico" comum para os habitantes da Terra, embora estes vivam em diferentes presentes históricos e os presentes do passado deles sejam totalmente diversos. Estes atos de absolutização e relativização podem finalmente, mas não necessariamente, levar a um completo relativismo cultural. Além disto, a tendência acima descrita é complementada por uma outra. Tendo ficado claro que o "presente histórico" é uma construção, torna-se igualmente possível abstrair-se da estrutura. É uma simples questão de posicionamento quanto aquilo que se considera como "pertencente" ao nosso presente. A cada dia, desintegram-se instituições e outras novas surgem. Todos os eventos constituem uma mudança efetiva: não há nada além de mudança. Em que medida o barco de Teseu era realmente o barco de Teseu? "Fluxo" constitui a única realidade e a "duração" está dentro e não "fora". A Conjuntividade toma o lugar do presente histórico, mas já não havendo este, desaparecem também o passado e o futuro históricos, ficando apenas o vazio do "Tempo". Este vácuo, o Tempo, era, é e será uma jaula de ferro para a historicidade.

Ao empreender agora a tarefa de distinção analítica no interior da noção de "presente histórico", não no faço com o propósito de exercitar a mente. Atribuindo várias nuances ao mesmo conceito genérico, tentarei reconstruir esta categoria do ponto de vista da Conjuntividade.

Com efeito, estabeleço distinção entre *história presente*, *presente histórico propriamente dito* e *época presente*, o que implica a diferenciação entre história passada, passado histórico e idade passada-presente; história futura, futuro histórico e idade futura-presente. A bem da clareza é melhor começar pelo passado.

A história passada engloba todos os eventos e acontecimentos (ou ausência destes) cujas consequências já não se constituem como sendo de caráter alternativo, bem como aqueles eventos, os quais já não nos ameaçam ou nos encham de esperanças. Nesta,

as ocorrências e seus resultados encontram-se fora do alcance de nossa ação: não mantemos relação pragmática nem prática com eles. Nosso relacionamento com ela é explicativo.

Como já se argumentou, o passado histórico consiste no "velho"; em outras palavras, trata-se de uma estrutura sócio-cultural que já transcendemos. O "passado histórico" não se caracteriza pela ausência de relações práticas e pragmáticas, mas sim pela não-identidade. Situamo-nos do lado de fora dele.

A idade passada presente é o passado histórico (ou, às vezes a história passada) entendido pelo presente. Sua característica é o fato de seus símbolos e valores terem tornado-se significativos para nós. Pode representar uma ameaça para nós ou encher-nos de esperanças, mesmo que sejamos impotentes para alterá-la. Ela confere identidade, mesmo que seja, paradoxalmente, não-identidade.

A história presente congrega todos os eventos e acontecimentos cujas conseqüências são de caráter alternativo, bem como aqueles que nos ameaçam ou dão esperança; com os quais nos relacionamos prática e pragmaticamente. O presente histórico corresponde àquela estrutura cultural dentro da qual nos situamos. A idade presente-presente é a soma total das objetivações significativas, dos sistemas de crenças e valores essenciais para nosso modo de vida, que dirigem e "timoneiam" nossas atitudes no mundo. Conclui-se naturalmente que estes três tipos de "presente" não sejam de forma alguma isomórficos, quer no espaço, quer no tempo. É possível manter uma relação prática ou pragmática com os eventos que ocorrem fora de nossa estrutura sócio-cultural; como exemplo, cite-se o caso do relacionamento com a vida de povos com os quais dividimos o mesmo globo e que, entretanto, vivem em diferentes "presentes históricos", vale dizer, em sociedades tribais. Neste caso, a história presente é comum, mas o presente histórico é diverso. Por outro lado, as obras de arte ou de filosofia do passado histórico ou da história passada podem pertencer à nossa idade presente-presente, assim como podem as religiões surgidas em diferentes "presentes históricos" pertencer ao nosso presente, tanto quanto os eventos interiores e exteriores à nossa estrutura cultural. Com efeito, existem aqueles eventos que acontecem dentro de nossa estrutura sócio-cultural (dentro do passado do nosso presente) com cujos resultados já não temos relações práticas, nem pragmáticas; mas há também aqueles eventos, internos à trama de uma estru-

tura sócio-cultural "velha" (passado histórico), cujas conseqüências são capazes de detonar interesse prático e pragmático (como ilustração, a centralização na França). Instituições extintas, que já não pertencem ao nosso presente histórico, podem participar de nossa história presente (caso nossas ações visem a reintroduzi-las) ou igualmente pertencer à nossa idade presente-presente. O futuro histórico ou, dizendo com outras palavras, a imagem de uma nova estrutura sócio-cultural, que tornasse envelhecida a nossa, por definição, não pertence ao nosso presente histórico, apesar de poder, se for alvo de nossas ações, fazer parte de nossa história presente. Enquanto imagem significativa, valor ou idéia pode pertencer, ainda, à idade presente-presente.

Se olharmos para nosso presente apenas enquanto "presente histórico", nós o abstraímos tanto da história presente (do fluxo constante de eventos), quanto da idade presente-presente (do significado que atribuímos às objetivações) e, ao fazermos isto, o abstraímos também da *Conjuntividade*. Entretanto, as estruturas só existem enquanto estruturas da *Conjuntividade* (para os sujeitos de contemporaneidade que estão vivos). Por outro lado, se identificarmos o presente com a idade histórica presente o resultado final fará com que restem apenas ações isoladas de sujeitos (individuais ou coletivos) e as relações entre elas serão "anteriores", "posteriores" e "simultâneas". Assim, a história se transforma num encadeamento ininterrupto de eventos sem um mundo; sem as instituições e formas de conduta das quais qualquer *Conjuntividade* precisa ensemhorear-se. Visto que a identificação do presente com a história presente significa separar o "fluxo" da estrutura, a sua identificação com a idade presente-presente resulta em afastar o "eterno" (o mundo do significado) da estrutura.

A "eternização" (a criação de significados e a atribuição deles às objetivações) ocorre dentro do presente histórico, mesmo que tal não esteja sendo eternizado. Neste último caso, "eternizamos" algo contra o presente histórico que, logo, é também pressuposto.

Na verdade, vivemos em três tipos de presente (distintos dos três passados e dos três futuros). Isto não significa que todos os seres humanos vivam *igualmente* em todos os três presentes, mas que todos nós, mais ou menos, *vivemos em todos os três.* De modo igual, somos capazes de reconstruir (e o fazemos) o passado do ponto de vista de todos os três presentes. É assim que construímos o futuro.

A principal crítica do Iluminismo contra a religião foi que esta envenena a mente humana. No século vinte, a história deveria ser acusada do mesmo crime. Gerações foram contaminadas, durante sua escolaridade, por um assunto chamado história. Textos escolares e diversos tipos de livros sobre história fizeram o máximo, em suas relações com o "passado", para legitimar as ações irracionais, o ódio, a vingança, a violência, a força e o sentimento de superioridade. A idolatria do herói, a glorificação dos exterminadores em massa e o aviltamento do que é sempre dado como excluído do grupo foi o rumo, semelhante, que por várias ideologias da história tomaram. Em tal atmosfera, irrompe inevitável a pergunta: como a reconstrução do passado (do presente e do futuro) poderia ser alcançada através de uma comunicação racional? Uma das grandes realizações de Max Weber foi identificar com precisão este problema e sugerir a desideologização do entendimento das histórias, encaminhando nesta direção a ciência social e sua norma. Agora devemos avançar ainda mais e buscar uma solução, também, para a consciência histórica cotidiana.

A norma de uma consciência histórica desideologizada (a qual nunca se observa plenamente, mas apenas de modo aproximativo) constitui a injunção para construirmos nosso passado enquanto *idades passadas-presentes* e o futuro enquanto *idades futuras-presentes*, a partir de um ponto de vista da *Conjuntividade* imaginada como *presente absoluto*.

Começando por este último, o que quer dizer refletir sobre nossa Conjuntividade como nosso presente absoluto?

Primeiramente, significa assumir que nem passado nem o futuro justificam *coisa alguma*. O fato de que determinado estrato social tenha gozado de privilégios no passado não servirá para justificar seus privilégios no presente; o fato de um pedaço de terra haver pertencido a um país no passado não justificará a reivindicação de que deva pertencer, no presente, àquele país; o fato de que, no passado, nossos direitos tenham sido violados por determinado povo não justifica que hoje violemos os direitos dele. Nenhuma imagem de uma futura abundância justifica a presente fome; nem a de uma liberdade futura, a opressão presente; nenhum medo do futuro justifica, aqui e agora, as políticas maquiavélicas;

tampouco, incerteza alguma com relação ao futuro há de justificar a indiferença hoje.

As ações, os objetivos, esforços e atitudes que tenhamos no presente só hão de justificar-se por argumentos racionais e, enquanto tais, o passado desempenha apenas o papel de uma *lição* e o futuro, o de uma *idéia reguladora*.

Além disso, a reflexão sobre nossa Conjuntividade, enquanto presente absoluto, implica a consciência de sermos responsáveis por aqueles que estão vivendo agora, pelo presente (e pelo futuro do presente). Não temos qualquer responsabilidade com relação ao passado, apenas com o futuro, na proporção em que nos responsabilizamos pelo presente.

Da mesma maneira, temos de aceitar a nossa Conjuntividade, a nossa contemporaneidade, como algo que nos é próprio. Querer contrastar a grandeza do passado com a mesquinhhez do presente ou a pecaminosidade deste com uma pureza (projetada) do futuro é o que pode haver de mais estéril. Isto, com frequência, leva às teorias da catástrofe, as quais podem acabar contribuindo para tal. Querer entender nosso presente como "ponto culminante" da história é igualmente estéril e é possível que nos conduza a indiferença diante das feridas e dos sofrimentos de nosso presente e, assim, também, guiar-nos para catástrofes. Pensar sobre nossa Conjuntividade enquanto nosso presente absoluto significa admitir que nosso mundo não é nem melhor nem pior do que os outros mundos que existiram. Temos de aceitar este presente, mas sem submissão. Este é o mundo no qual estamos destinados a viver: temos de dar sentido a ele.

Nossa Conjuntividade é nossa contemporaneidade, a qual é sempre simultaneidade, mas esta, como já se sabe, nem sempre é contemporaneidade. A "responsabilidade planetária" pressupõe que simultaneidade seja entendida e vivida como contemporaneidade. "Responsabilidade planetária" é um significado, um valor conferido à simultaneidade pela consciência da generalidade refletida, sendo equivalente ao presente enquanto idade presente-presente, a qual, por sua vez, depende do presente histórico, mas está longe de ser-lhe idêntica. Somos capazes de reproduzir-nos socialmente, de trabalhar e agir sem falha em nosso presente histórico, fazendo tudo isto sem alcançarmos a grandiosa consciência da responsabilidade planetária. No entanto, se reproduzirmos o passado histórico, quer numa perspectiva apenas do presente his-

tórico, quer na da história presente, reconstruíramos histórias passadas e passados históricos, nunca as idades passadas-presentes. A "responsabilidade planetária" compromete-nos com a reconstrução do passado enquanto idades passadas-presentes. Podemos chamar a tal reconstrução de "hermenêutica radical", embora soe como uma categoria algo sofisticada para um procedimento tão despretensioso.

"Hermenêutica radical" significa uma abordagem generalizável das histórias no nível da consciência cotidiana. "Ainda não" é científica, apesar de fornecer o ponto de partida para a historiografia. A hermenêutica mantém uma relação dialógica com o passado. A própria hermenêutica radical também é dialógica: intermedeia a consciência da responsabilidade planetária em direção do passado, o qual é por ela abordado, não só a fim de descobrir o significado, o sentido, o valor das ações, objetivações e agentes históricos anteriores, mas, também, para desvendar aquilo que há *de comum* entre eles e nós. Comunicamo-nos com seres do passado como com seres *igualmente humanos*. Ao abordarmos cada história passada, comunicamo-nos com a humanidade. Assim, cada período histórico estará igualmente próximo da humanidade, o que não significa que eles sejam igualmente *válidos* para nós. Lukács, uma vez, definiu arte como sendo o órgão de memória e autoconsciência da espécie humana. A arte permite-nos incorporar todas as idades passadas-presentes em nossa idade presente-presente, quer com amor, quer com ressentimentos cognitivos, mas sem que se autorize o uso delas para justificar o presente. Em prova do que digo, a compreensão de todas as histórias *sub specie*, segundo a humanidade que lhes é comum a todas, implica a *alienação* delas enquanto histórias passadas ou passados históricos.

Este simples procedimento faz-nos evitar a abordagem das histórias com os desvios e preconceitos de nosso presente histórico. Nosso amor ou ódio cognitivo não será evocado por este presente histórico, exceto pela idade presente-presente; em outras palavras, pelos valores e significados pertinentes à responsabilidade planetária. É preciso repetir que estes valores e significados também são "produtos" do presente histórico (e do passado do presente), mas podem, é claro, relacionar-se criticamente com o presente histórico (e com o passado do presente). Foi por esta razão que defini tal abordagem das histórias como uma hermenêutica *radical*.

Se refletíssemos sobre nossa Conjuntividade, enquanto presente absoluto, e se nos relacionássemos com o passado, como com as idades passadas-presentes (do ponto de vista de nossa idade presente-presente), então, veríamos o futuro como uma *idade futura-presente*. Por este motivo, a idade futura-presente torna-se uma imagem — uma utopia — a qual se atribuiu significado (valores da consciência da responsabilidade planetária). A ética da responsabilidade (pelo futuro) não pode apoiar-se apenas, como Weber supôs, nos cálculos sobre as conseqüências previsíveis das ações, porque até mesmo os melhores cálculos podem falhar (como normalmente ocorre). A responsabilidade, sendo planetária, não se preocupa com a vitória de uma ou de outra determinada integração ou objetivo, mas com a idade futura-presente, com a qual mantém uma relação dialógica. Se pensarmos em termos de humanidade comum, teremos de popularizar nossa imagem de humanidade (o significado que lhe atribuímos e os valores que nela colocamos). A imagem de uma idade futura-presente pode ser sustentada, na medida em que for amplamente difundida e compartilhada pela idade presente-presente. Por isso, como Apel afirma, a consciência da responsabilidade planetária tem de ser dialógica no presente. Aqueles que tomam em seus ombros a responsabilidade planetária não precipitarão "o futuro". Não hão de desejar o impossível — que o futuro se faça "aqui e agora". As crianças excitadas perguntam, a cada manhã, se hoje já é amanhã e não se acalmam sem a resposta de que hoje é hoje e amanhã será no dia seguinte. Na próxima manhã, repetem a mesma pergunta. Do mesmo modo, podemos dizer que só uma humanidade infantil há de desesperar-se com o fato de estarmos destinados a morrer sem ver o futuro. Estamos, na verdade, encerrados em nossa Conjuntividade. O futuro nunca será hoje. Se compartilhamos a responsabilidade planetária, projetamos uma idade futura-presente que podemos amar. Também nos comprometemos a viver, agir e pensar de tal modo que uma idade futura-presente amável seja capaz de entender-nos com amor cognitivo.

De acordo com Russell, do ponto de vista *lógico* não é impossível que o mundo tenha sido criado cinco minutos atrás. Mas Danto contra-argumenta que, mesmo não sendo impossível do ponto de vista lógico, permanece impensável. Igualmente, é pensável

(e, de fato, o foi muitas vezes) que o mundo pereça em breve, que deixe de existir daqui a cinco minutos). O passado do "estando agora" é o começo e seu futuro é o fim. A Conjuntividade não tem passado nem futuro próprios (é o presente absoluto). Entretanto, o contínuo encadeamento da Conjuntividade, do tipo "começamos por X-Y, os quais começaram por X'-Y' etc., bem como a corrente (antecipada, logo imaginária) de Conjuntividade, igualmente contínua, do tipo "geraremos a-b, os quais gerarão a'-b'" são concebidas juntas pela imagem de "início" ou de "fim". As imagens de princípio e término diferem tanto ontogenética, quanto filogeneticamente, embora não no façam do mesmo modo.

A análise dos estágios de consciência histórica partiu da noção de gênese. Ao enfatizar que no *começo* houve a gênese, *defini* começo através da consciência do começo. Todas as instâncias da Conjuntividade entenderam a si mesmas como "resultados" de um início. Desta perspectiva, é irrelevante o fato de os homens acreditarem na criação, na transfiguração ou numa origem "evolucionista" para nossa espécie. Todos estão de acordo que houvera um tempo em que não existiam seres humanos e que, mais adiante houve um tempo, depois do qual eles passaram a existir. Teremos, para sempre, consciência de que houve um começo para a "cadeia", mas "quando" ocorreu permanece incerto e, para alguns de nós, é irrelevante. O mundo foi criado em seis dias — mas quando? O conhecimento do "quando" tornou-se extremamente importante para nós, embora de incerta necessidade. Ao contrário do "começo" da humanidade (ou do grupo identificado com ela), o início do "estando agora" é certo e conhecido. Todos sabem que nasceram e, ao menos aproximadamente sabem quando. É impensável que todos os homens tenham nascido há cinco minutos.

Desta forma, o "começo" do "estando agora" é presumido, mas não seu *fim*. Sabemos que vamos morrer, mas desejamos pensar — e freqüentemente o fazemos — em termos de nossa eternidade. A imagem projetada de nossa (futura) vida eterna pressupõe a imagem da vida eterna de outros (pelo menos de alguns outros). Porque temos de enfrentar a ameaça de nossa própria não-existência futura, somos capazes de imaginar, também, uma futura não-existência da humanidade. É paradoxal, mas, não obstante, verdadeiro que a idéia de *fim* do mundo (dentro de cinco minutos) só pode surgir no interior da estrutura da escatologia: só conseguimos aceitar sua possibilidade como real se acreditamos na vida eter-

na. Não se concebe uma idéia *secular* do "Dia do Juízo, daqui a cinco minutos", uma vez que isto *destruiria o presente*. A agonia do "estando agora" não destrói o presente. O *último* desejo dos que estão morrendo é dirigida a uma Conjuntividade *in vivo*. É um desejo que, por sua própria natureza, só pode ser concedido no futuro (dos outros). A Conjuntividade é o presente absoluto, embora este seja a continuidade absoluta. Ela contém o futuro em seu presente. Whitehead frisou corretamente: "Acabe-se com o futuro e o presente entra em colapso, esvaziado de seu próprio conteúdo."¹¹ Toda ação é dirigida para um objetivo, que consiste naquilo ainda não alcançado; trata-se do futuro, sem o qual não há presente. Se projetarmos qualquer futuro para nós próprios, deveremos situá-lo, no mínimo, a uma distância equivalente àquela que nos separa de nossos objetivos cotidianos.

O fim do "estando agora" é tão certo quanto o seu começo. O fim de todos os casos de Conjuntividade é tão garantido quanto o começo deles. Não existe ação razoável que vise a evitar o fim do "estando agora", contudo, há uma ação razoável para impedir a ruptura da continuidade da corrente de Conjuntividade. O fato de que, afinal, esta ruptura seja mesmo inevitável, não concerne à nossa Conjuntividade; bilhões de anos são tão impensáveis como o fim do mundo daqui a cinco minutos. Não podemos agir, nem contra, nem a favor daquilo que é impensável.

Naquele tempo existia um homem. Ele existiu e existe, pois narramos sua história. Existiu porque nós existimos. Num certo tempo existirá um homem, uma vez que plantamos oliveiras para ele e desejamos que usufrua do horto. Sabemos que nossa vida é um empreendimento limitado, do mesmo modo que a vida da humanidade. Ambas se prolongam do início ao fim. Mas, pelo menos, não está marcado o fim da humanidade — a data de sua extinção.

3º Capítulo:

A consciência histórica cotidiana como fundamento da historiografia e da filosofia da história

A consciência histórica, com seu poder de abrangência, inclui a consciência da historicidade. Em todos os seus estágios, a consciência histórica se manifesta em cada uma das objetivações criadas e absorvidas pela Conjuntividade. A história, como objeto de interesse, é apenas uma dentre as muitas manifestações da consciência histórica. Contudo, uma teoria da história precisa restringir-se à análise daquelas objetivações que elegem como seu tema específico a história. Precisa examinar como as histórias (passadas e presentes) se entenderam a si mesmas, em sua capacidade enquanto histórias, e como este entendimento refletiu sobre os vários estágios da consciência histórica. Devido a isto, uma teoria da história, não lida diretamente com a consciência histórica, mas apenas com suas reflexões: tem de refletir sobre reflexões. Se ela estabelecesse a tarefa de analisar a consciência histórica antes de si mesma, já não seria uma teoria da história, mas uma teoria da cultura. Historiografia (em sentido amplo da palavra "a escrita da história") e a filosofia da história são, justamente, aquelas objetivações que visam ao entendimento da história. Ambas refletem sobre a história; o tema de suas indagações é história *stricto sensu*. É por este motivo que uma teoria da história tem de tratar de ambas e, não apenas com o objetivo de prestar contas de procedimentos teóricos, dos modos de verificação e de refutação, dos fins inerentes à

historiografia ou, ainda, da filosofia da história. A teoria da história tem de entender as raízes das diferentes historiografias e filosofias da história, como inseparáveis dos variados estágios da consciência histórica, realmente, expressos por elas. É preciso perscrutar sua função no contexto vital dos períodos históricos e o fato de se relacionarem com tais períodos. Eis porque sua estrutura e a especificidade de sua mensagem devem ser captadas simultaneamente.

"Agora mesmo", "agora", "estando agora" e Conjuntividade constituem os diversos presentes da historicidade. Os presentes de "agora mesmo" e "estando agora" (com seus correspondentes passados — "passado" relativo a "agora mesmo", "início" relativo a "estando agora") ainda não trazem à tona a necessidade quer de historiografia, quer de filosofia da história. A exigência por entender a história e as indagações suscitadas por esta necessidade pertencem ao "agora" e à Conjuntividade da historicidade, o que, em parte, significa a *consciência de alternativas* (pessoais e sociais) e da *responsabilidade* que pessoas e grupos sociais devem ter ao decidir e ao agir.

Conjuntividade, enquanto responsabilidade compartilhada, pressupõe a possibilidade de *interpretar* valores, de modo harmonioso com as exigências do presente histórico.

Desta forma, "agora" e Conjuntividade, enquanto responsabilidade compartilhada, sustentam, com efeito, a necessidade de historiografia, filosofia e religião especulativa. (Weber denomina-as como religiões "intelectualizadas".) A necessidade de uma filosofia da história relativa à Conjuntividade voltada para o futuro constitui algo único.

Embora "agora mesmo" e "estando agora" não impliquem por si próprios a necessidade de historiografia e de filosofia da história, reforçam tal exigência, quando detonados pelo "agora" e pela Conjuntividade. Entretanto, a função destas duas últimas categorias varia — principalmente em nível ontogenético, mas também filogeneticamente — segundo os diversos modos como são constituídas.

Por ora, devemos, pelo menos em certa medida, *abstrair* da variedade de relações entre consciência histórica e aquelas objetivações que trabalham a história como seu tema. Ao discutir "contexto-vital" fá-lo-ei de tal modo que, entre sua configuração genérica e aquela própria de nosso presente histórico, sejam feitas apenas suaves distinções.

a. O contar de histórias¹²

Naquele tempo havia um homem; e nós contamos sua história. Naquele tempo havia um rei que tinha três filhos; e narramos suas histórias miraculosas. Naquele tempo havia um caçador que acertou a caça, levou-a para casa, cozinhou e a comeu — e nós contamos suas histórias triviais. "Durante o tempo em que fui prisioneira de guerra, aconteceu o seguinte comigo..." — e narramos nossas próprias histórias prodigiosas. "Quis comprar um vestido na semana passada, mas..." — e contamos nossas histórias banais. O passado, seja remoto ou recente, próprio ou de outrem, é, acima de tudo um relato, um conto. História é uma história ("Geschichte ist Geschichte").

O caçador atirou na caça, assim ficamos sabendo sobre sua espingarda. Cozinhou-a e nos informamos de que tinha como acender fogo. Os filhos do rei encontraram o lobo, o dragão, a fada, a princesa. No campo de concentração, nossos pais encontraram outros prisioneiros de guerra, carcereiros e guardas (bons e maus); tiveram de enfrentar punições, fome e um frio gelido. Para comprar um vestido, fui à loja; dirigi meu carro, estacionei e fui, então atendida (bem ou mal). Uma história significa um "estar-no-mundo". Trata-se de uma unidade organizada de informação a respeito do mundo no qual o evento ocorreu, a qual nos informa, de modo coerente, sobre o que, como e por que aconteceu. Se o relato não for coerente, ainda não se está diante de uma história, posto que não pode ser repetida (ou não vale a pena). Uma história, para ser assim chamada, com propriedade, implica repetição. Originariamente, ela é repetição.

— "Conta de novo!" — implora a criança e nós narramos pela centésima vez a mesma fábula, aborrecidos pela repetição. Acreditamo-nos diferentes da criança, esquecendo que recontamos nossas histórias sobre o campo de concentração e sobre nossos aborrecimentos nas compras, uma mesma centena de vezes, sem nos aborrecermos com a repetição. Além do mais, sentimos um im-

pulso, quase que irresistível, para narrarmos novamente essas histórias. Todos repetem e induzem os outros a repetir as histórias importantes para suas vidas, não importando se aconteceram com "outros" ou conosco.

Quanto mais crescida, menos a criança desejará ouvir exatamente as mesmas histórias: vai ficando seletiva, como nós. Há certas histórias que narramos só por alguns dias ou semanas depois que aconteceram e logo as esquecemos. Quanto a outras, gostamos de repeti-las inúmeras vezes vida afora. Por vezes, uma história desconhecida nos aborrece, ao passo que, noutras prestaremos a máxima atenção ao ouvir a mesma história tantas vezes repetida. O desejo de repetições freqüentes, a frase suplicante "conta de novo!" indica que a história é importante para nós. É o que distingue o importante do menos importante e daquilo sem importância. Mas o que significa ser importante?

Aquilo que é "importante" está fundamentado sobre o "agora" e sobre a Conjuntividade. Se o narrador ou o ouvinte estiver às voltas com perguntas sobre "o que, por que e como existe" e se a história oferece um relatório coerente sobre o tempos passados e/ou sobre as idades passadas-presentes, então o tema volta ao passado, partindo do "agora" e da Conjuntividade do participante, e revela uma mensagem importante para ele ou para ela. Aborrecemo-nos com a repetição do "Chapeuzinho Vermelho" não porque já a conhecemos, mas porque é irrelevante para o nosso "agora" e a Conjuntividade presentes. Pode-se ter certeza de que, para o "agora" e a Conjuntividade da criança, é da maior importância, do contrário ela não insistiria para que fosse repetida. Caso a história volte a ser relevante para o nosso "agora" (por exemplo, se ficarmos envolvidos, por razão analítica ou quaisquer outras), relembremos e a recontaremos, pelo menos para nós mesmos. Aquilo que se relaciona apenas com o "agora mesmo" é, por definição, sem importância. As pessoas, que escolhem suas histórias no passado do "agora mesmo" deles, costumam ser terrivelmente aborrecidas. Deles, pode-se afirmar que não possuem nenhum "agora" (tempos passados e tempos por vir); em outras palavras, que não têm personalidade.

Uma história pode ter maior ou menor importância, segundo nosso relacionamento pessoal com o narrador. A mesma história (ou uma parecida) pode ser mais importante se quem a conta for um "outro" significativo, do que quando recontada por um

qualquer. O "outro" pode ser significativo com relação a dois aspectos: quer dizendo respeito a nosso *agora*, quer, a nossa Conjuntividade. Primeiro, se nos identificamos com alguém (por exemplo, pelo amor), então, o que quer que aconteça a este Outro torna-se de grande importância para nós. Segundo, histórias acerca de personalidades famosas da era em que vivemos, sobre eventos políticos e relativas a catástrofes são importantes sem nenhum envolvimento com a personalidade do locutor. No primeiro caso estamos lidando com o "agora" e, no segundo, com a Conjuntividade; ambos tornam-se decisivos para nosso envolvimento.

Se repetimos uma história para nossas crianças com alguma variação, somos normalmente apanhados em flagrante. "Por que é que você se esqueceu disto ou daquilo?" — perguntam as crianças com suspeita ou irritação. Com freqüência, retrucam nossa versão, dizendo: "não foi deste modo que aconteceu, mas sim daquele". Caso contemos nossa história (histórias) a um psicanalista, ele poderá fazer a mesma objeção: "ontem, você contou a história de modo diferente; por favor, repita-a novamente." Com efeito, uma história importante e complexa não pode ser narrada com freqüência, ou mesmo que seja por duas vezes, e permanecer completamente intocada. É difícil memorizar um poema significativo sem alterar uma única palavra ao repeti-lo e é importante entender que este fato tem muito pouco a ver com nossa memória. Com relação a certas coisas, a reprodução perfeita é fácil. Uma vez memorizada, repetimos o Pai-Nosso segundo o texto ritualizado, sem erro. A soma total dos números de telefone e de endereços que repetimos corretamente contém mais *bits* de informação do que as histórias que "alteramos". Quanto mais importante e significativa for a história, mais ela envolve o nosso "agora" e a nossa Conjuntividade, nós a recontaremos de modo ainda mais seletivo. Selecionar, aqui, significa omitir, alterar, acrescentar. Se um "texto fixado" for repetido (o caso extremo sendo um poema), as possibilidades de variação são muito limitadas. Se narrarmos nossas próprias histórias, amplia-se o campo para modificações. A repetitividade seletiva é, com freqüência, inconsciente, embora possa ser também consciente.

O ato de contar histórias pressupõe ouvintes. O caso mais extremo é quando nós mesmo somos os ouvintes de nossas próprias histórias. O ouvinte (o uso do singular aqui inclui também o plural) é quem decide sobre a *autenticidade* de uma história repeti-

da. Quando se trata de um texto recitado, é fácil decidir-se sobre sua autenticidade, por uma simples comparação com o "original". Entretanto, quando não existe um texto referencial, qual a variante deve ser aceita como versão "autêntica". Na objeção da criança ao se lhe apresentar uma nova versão da história e na observação do psicanalista há uma clara diferença de *objetivos*. A criança quer ouvir a mesmíssima história contada no dia anterior; o psicanalista está mais interessado nas *variações* — pede que se repita a história a fim de descobrir o que, realmente, aconteceu (ou talvez, qual a história que faz mais sentido para ele e para o paciente). Para o analista, a versão *última* e final constitui aquela autêntica. Em síntese: o ouvinte aceita, como versão autêntica, quer a *primeira*, quer a *última*. A autenticidade da primeira, caso a aceitemos, é *absoluta*, mas a da última é apenas relativa, posto que novas repetições poderão surgir, enquanto viver o narrador.

Mas não precisa ser a mesma pessoa a dar diferentes versões da mesma história; também outros narradores poderão contar a história em múltiplas versões. Neste caso, qual a variante que o ouvinte iria eleger como sendo aquela autêntica? A última fica definitivamente excluída, mas no excepcional caso de vir a ser aceita, não no será pelo fato de ser a última. Há de ser considerada autêntica, quer a primeira história do contador (fonte primária), quer a versão trazida pela *personalidade mais representativa*. Quanto mais significativa e marcante for a personalidade do narrador, mais seremos levados, por ele ou ela, a acreditar que a história se passou exatamente do modo em que foi contada.

O problema da autenticidade não deve ser confundido com a questão da objetividade, nem do conhecimento verdadeiro. Não avaliamos as piadas pelos critérios de falso ou verdadeiro, de objetividade ou de desvio, entretanto, pode-se dizer delas que possuem algumas versões mais autênticas e outras menos. Além do mais, verdade e autenticidade podem chocar-se. Quando nos informam que uma história, efetivamente, não aconteceu do modo como nos contaram pela primeira vez, freqüentemente resistimos com timidez esta informação, porque não podemos "quebrar o encanto" do "original". É possível que consideremos a primeira como mais bela, mais convincente, mais instigante, logo, como a "verdadeira". Por que outra razão haveríamos de reler as histórias de antigos historiadores, quando sabemos que as coisas não se passaram do modo como eles descreveram?

Isto tudo não significa que autenticidade nada tenha a ver com objetividade e verdade. Caso as variantes (por interesse ou idiosincrasia) pessoais introduzidas pelo narrador sejam muito explícitas, então, normalmente não admitimos a história como autêntica. Da mesma forma, uma patente falta de objetividade faz suspeitar de inautenticidade. Se o relato em questão era verdadeiro ou falso só se torna uma questão de autenticidade, caso estejamos envolvidos, teórica e praticamente com as consequências da história. Em outras palavras: apenas se escutamos a história a fim de encontrar a verdade sobre alguém ou alguma coisa, contra ou a favor de quem, ou de que, desejamos agir. Mas almejando um envolvimento especial, estamos interessados em eventos que podem ter ocorrido dentro de determinada estrutura e se o narrador nos apresenta um quadro intenso, então, aceitamos a história como autêntica, mesmo que estejamos conscientes de que nem tudo ocorreu "exatamente" daquela maneira.

Escutamos por certo tempo e, então, impacientes, interrompemos o narrador — "Pare de enrolar, vá logo ao ponto!" — O "ponto" é o que se pode chamar de *essencial*, em oposição ao não-essencial, de substancial em confronto com o imaterial, de relevante contra o irrelevante. "Vá ao ponto!" significa "fale sobre o essencial, o substancial, o relevante!" Toda história tem seu "objeto real". Se alguém nos conta a história de seu casamento, começando pela descrição detalhada de seus problemas existenciais na casa de seus pais, o interrompemos, cobrando que "vá logo ao ponto!" Pode dar-se que resolva abreviar a introdução ou, então, retrucar: "um momento, tudo isto é parte integrante da história." Se a relevância dos eventos narrados, mais tarde, não ficar evidente, sustentaremos nosso juízo de que a história estava cheia de *detalhes supérfluos*.

Toda história é contada na perspectiva de seu epílogo; uma narrativa só constitui uma história se o narrador estiver *consciente* de seu epílogo. Não raro acontece que o ouvinte também esteja a par do epílogo, mas, mesmo que não, ele ou ela deve pressupor que o narrador esteja. Quer fiquemos curiosos (porque desconhecemos o final), quer não (porque já o conhecemos), a tensão ao ouvir uma história se deve à expectativa de que ela caminha em direção a um "final". Caso nossa expectativa seja traída (se a história não tiver fim ou este não lhe for adequado), ficamos desapontados. "Mas, afinal de contas o que aconteceu depois?" — ha-

veríamos de perguntar. Se a resposta é “não sei” ou “não há um depois”, ficaremos profundamente insatisfeitos. O epílogo de uma história constitui uma cerimônia, muitas vezes, ritual, como o final de um sermão. O “amém” de uma história constitui o seu “fim”. Mesmo uma história pessoal precisa concluir-se formalmente: “E, assim, termina a nossa amizade”; “Aqui acabam os nossos problemas”. Uma história torna-se passado, pelo fato de ser narrada na perspectiva de seu epílogo e o fim é absoluto, mas também relativo. É relativo, porque o narrador fala no presente: é no presente que ouvimos o relato, choramos ou gargalhamos no presente. Revivemos os tempos passados no presente, tornando-os nosso presente.

É a história que nos conduz ao reavivamento e ao entendimento do *que*, de *como* e de *por que* aconteceu. A mera narração “do que aconteceu” só merece ser considerada uma história caso todos os potenciais destinatários da narrativa estiverem a par de como e por que aconteceu. Este tipo abrange comumente as histórias narradas na perspectiva do “agora mesmo”. As ações habituais (levantei ontem, fui às compras etc.) não exigem explicações. Entretanto, neste estágio, já podem ocorrer a descrição de “como aconteceu”. Há pessoas que têm o dom de narrar eventos banalíssimos de modo colorido e engraçado. É importante, também, assinalar que existe narrativa sem seleção. As instâncias do “agora mesmo” de ontem são praticamente em número infinito, deste modo, não posso recontá-las todas. Contudo, se o ponto de referência da narrativa é “agora mesmo”, então, a seleção seguirá normalmente um procedimento esquemático: simplesmente enumeramos as instâncias de “agora mesmo” que compartilhamos com todos os demais (em uma situação social semelhante). Pode também ocorrer, na perspectiva do “agora” (por exemplo, em um *curriculum vitae*) que alguém, se restrinja a enumerar as instâncias “do que aconteceu”, abstraindo, desse modo “como aconteceu” e “por que aconteceu”, mas isso não resultará numa história. Também neste caso, a seleção será esquemática, na medida em que só se fará referência aos itens que sejam importantes a “quem digam respeito”. Porém, se fizermos uma tentativa genuína neste processo, veremos que não será nunca fácil omitirmos o “como” e o “por quê”: os quais constituem marcas de nossa personalidade.

Ao contrário de constituírem mera descrição dos tempos passados, as verdadeiras histórias têm sempre um caráter *evocativo*.

Por expressarem a personalidade como uma globalidade, da mesma forma afetam outras personalidades. Trazem à tona, simultaneamente, sentimentos, reflexões e, ocasionalmente, decisões. Criam suas próprias situações, ao transformar uma pessoa ou um grupo em *ouvintes*, que escutam a história contada pelo narrador. Entretanto, estes papéis são intercambiáveis: o ouvinte pode começar a contar uma história e o narrador passa a ser um ouvinte. Também pouco o ouvinte limita-se a ouvir: ele ou ela interrompe o orador, levanta questões, pede maiores explicações e detalhes e, às vezes, leva o narrador a lembrar-se de algo que, se não fosse isto, haveria esquecido. O ouvinte torna-se um *participante*, com sua personalidade acabando por compor a história do outro. Se alguém ouvir a mesma história inúmeras vezes, pode dar-se uma completa identificação com seu protagonista, de tal sorte que, mais tarde, contará a mesma história como se tivesse ocorrido consigo próprio. Não se trata de desonestidade, mas o resultado de uma interação contínua entre narrador e ouvinte — uma interação comprovada pelo próprio processo de identificação.

Somos historiadores. Todos nós somos.

Há histórias sobre a história. Estas nasceram junto com a consciência de história, do mesmo modo que a fábula do lobo e do carneiro, da rã cheia de si, do corvo e da raposa. Mas há, até mesmo, uma história sobre a narrativa de histórias, a do grilo e da formiga, que, aliás, é totalmente obtusa, já que cada uma e todas as formigas trazem um grilo no interior delas. Queremos ouvir as melodias, as fábulas; queremos salmodiar, cantar e contar nossas histórias. Precisamos contar as histórias de nossos contemporâneos e as daqueles que viveram “naquele tempo”, os quais não morrerão, enquanto recordarmos e narrarmos o destino triste ou feliz que lhes coube; suas histórias, enfim.

b. Objetividade, o verdadeiro e o falso; os fatos

A discriminação entre histórias autênticas e inautênticas é uma avaliação, mas esta nem sempre implica juízos de valor. É freqüente

que histórias inautênticas nos causem apenas um desconforto e, emocionalmente, as rejeitemos sem maiores preocupações. Se o narrador deixar muito a desejar no que diz respeito à objetividade, certamente isto contribuirá para um sentimento de inautenticidade. Ao contrário do que se possa pensar, o oposto da objetividade não é a subjetividade, mas sim uma atitude particularista. Se o ouvinte for capaz de compartilhar a emoção e o envolvimento do narrador ou, pelo menos, aceitá-los como justificáveis e bem fundamentados, então, esta emoção pode revelar-se, sem prejuízo da autenticidade. A história evidencia o sentimento de inautenticidade somente se a emoção ou o comprometimento revelarem-se infundados (por exemplo, se houver uma clara contradição entre a emoção e os "fatos" da narrativa). Quando o narrador parece exigir do ouvinte que acredite em tudo que está contando — que tudo aconteceu com ele próprio, que ele está sempre certo e os outros errados, que é afável e bondoso e os outros maus, injustos ou inferiores — nestes casos, acaba levando o ouvinte à descrença, a recusar a autenticidade do relato por conta da insinceridade, vaidade ou acrimônia do narrador que, obviamente, está cheio de rancor. Como resultado, o ouvinte, em reação espontânea, reconstruirá a história de modo diferente. (Até mesmo histórias objetivas podem despertar o sentimento de inautenticidade se nos atingem como sendo "particularísticas". Vítimas inocentes de conspirações, se forem bastante realistas, saberão disto muito bem e estarão preparadas para contrar suas histórias apenas a quem conhecem por muito tempo e em cujas personalidades autênticas depositam grande confiança.) Assim, a objetividade não exclui a subjetividade (como, por exemplo, compromissos subjetivos), no entanto, exclui as motivações particularísticas como rancor, inveja, ciúme, vaidade e preconceitos rígidos. Se o ouvinte aceita que a reconstrução do "como" e do "por quê" de uma história é motivada por algum destes sentimentos ou destes traços de caráter, ele ou ela julgará a história (e, talvez, até o narrador) como inautêntica, por causa da falta (ou de uma suposta falta) de objetividade.

Não é apenas no caso das narrativas que se põe o problema da objetividade, mas também em toda reconstrução de eventos passados. Se duas crianças brigam, os pais de ambos os lados tendem a dizer que foi "o outro garoto" quem começou. Tomam sua decisão, antes de verificar os fatos, de acordo com seus interesses particularísticos. Em tais casos, presumimos que as partes envolvidas

não são objetivas e resumimos um testemunho imparcial (desinteressado) a fim de tomar uma decisão sobre a matéria (se é que queremos mesmo chegar a alguma decisão). Mas as afirmações "não-objetivas" não são, necessariamente, "não-verdadeiras". No exemplo acima, se uma das crianças deliberadamente começou a briga, isso quer dizer que a afirmação dos pais de um dos meninos tem de ser verdadeira. Mesmo que não fique claro quem a começou, poderemos até chegar à conclusão de que as duas versões são verdadeiras ou falsas; de que há alguma verdade em ambas, mesmo que as duas não sejam objetivas (considerando o desvio identificado depois de verificar os fatos etc.). Neste e em outros similares casos cotidianos, a objetividade tem um significado bastante simples: trata-se da prontidão, o mais rápido possível, em restar os fatos antes do julgamento e separá-los dos interesses que nos envolvem e da motivação particularística na interpretação desses fatos. Podemos aceitar uma declaração como autêntica, caso ela evoque a impressão de objetividade, e ter por autêntica uma testemunha cuja atitude para com os eventos em questão seja principalmente crítica, lógica, e caso ele ou ela a primeira vista deixe transparecer de modo convincente um juízo objetivo que transcenda todos os interesses implicados.

A questão da objetividade não é levantada apenas pela narrativa e pela reconstrução de um único evento passado, mas também pelo julgamento de caráter, de instituições e de atividades. Se o alvo do julgamento é uma pessoa, se está relacionado com alguém ou com pessoas, então, a objetividade pertence à família da "justiça". Por exemplo, a reconstrução da briga de crianças acima referida (a questão de "quem começou a luta") de modo algum afeta as crianças (se não foram repreendidas nem punidas), não pertence assim à família da "justiça". Entretanto, se uma das crianças deu início à briga e foi repreendida ou punida, a objetividade da reconstrução passa a pertencer à família da "justiça", porque envolve o julgamento de pessoas. Por outro lado, se X se refere a Y como uma "pessoa má" e consideramos que o julgamento não é objetivo, retrucamos: "você é injusto". Mas se X declara que a taxa progressiva é uma instituição danosa, responderemos: "você não está sendo objetivo — está defendendo isto, porque recebe um alto salário e tem interesses implicados", somos até capazes de acrescentar que a afirmação é falsa (neste caso defenderíamos a racionalidade da taxa progressiva), porém, de modo algum

diríamos "você é injusto". Nossa predileção por julgamentos objetivos é semelhante à nossa preferência por histórias objetivas. Desconhecendo pessoalmente as instituições ou pessoas censuradas pelo narrador, não tendo tido experiências pessoais com estas, ficamos muito mais inclinados a aceitar a desaprovação tal como foi manifestada, se o narrador ao invés de narrar suas próprias vicissitudes, falar sobre os sofrimentos de *outros*, mesmo que suas dificuldades, conhecidas por nós, constituíssem provas suficientes da objetividade deste juízo negativo. Pessoas parciais e preconceituosas têm plena consciência desta propensão e tentam disfarçar seu envolvimento, referindo-se a injustiças supostamente cometidas contra terceiros. Tais pessoas *racionalizam* seus juízos. Aqueles que não são objetivos, quer se trate de um "homem comum" ou de um historiador, racionalizam seus julgamentos preconceituosos, camuflando-os com a aparência de objetividade.

Já aludi à possível divergência entre "objetividade" e o verdadeiro conhecimento em histórias, em declarações cotidianas, em depoimentos e julgamentos. Esta breve referência exige, agora, um aprofundamento.

Uma história é dita "verdadeira" se ela não for uma ficção. A criança pergunta — "diga-me, papai, esta história é verdadeira?" — querendo saber se os eventos narrados realmente aconteceram "na vida" ou se apenas foram inventadas pelo pai a fim de distraí-la. "Não tenham medo, é apenas uma lenda" — dizemos às crianças para acalmá-las. "Dragões e feiticeiras não existem, coisas assim, na verdade, não acontecem na vida." A "história real" e a fictícia têm *funções* diferentes, mesmo que o propósito da narrativa de histórias, com frequência, seja igual (o entretenimento).

De uma história real, não esperamos a mesma palpação que temos com uma fictícia: pode ser rude, grossa, mal composta, mas é comum que tenha um fascínio irresistível, simplesmente por força de ser "real" e "verdadeira". Se o único mérito de uma história curta que estejamos lendo consistir em ser uma "história", certamente ficaremos aborrecidos ou desapontados, mas se *soubermos* que ela realmente aconteceu, que, neste sentido, é "verdadeira", prestaremos a máxima atenção do início ao fim. Será porque, numa "história real", nos identificamos mais do que numa ficção? Não creio. Normalmente, temos mais tendência a nos identificar numa ficção. Entretanto, a "realidade" tem seu valor próprio: cons-

titui o objeto *primário* de nossa *curiosidade*. Uma ficção é *interessante* para nós. A curiosidade é *despertada* pelo escritor, mas ele só nos faz ficar curiosos apenas se o romance for de boa qualidade. Porém, a curiosidade pela realidade, pelas "histórias verdadeiras", não precisa ser despertada: ela é *primordial*. Não conseguimos resistir à tentação de espiar o lufa-lufa de pessoas totalmente *desconhecidas* (através de uma janela iluminada, num bar, numa assembleia). Se nos deparamos com um acidente na rua, perguntamos o que aconteceu, escutamos as conversas: nascemos todos bisbilhoteiros e voyeurs. Adoramos ouvir e fazer mexericos. Nossa curiosidade está, assim, relacionada primordialmente com a realidade (valor da realidade — estado ou qualidade de ser real), por isso também somos curiosos a respeito da história. Se depois de lermos, com entusiasmo, um romance sobre personalidades históricas reais, ficamos sabendo que a história era parcialmente fictícia, sentimos certa decepção, mesmo que o romance fosse interessante. Somos curiosos a respeito do exato desempenho de personalidades históricas verdadeiras; sobre a vida real delas, suas calamidades, seus amores e ódios e, é claro, sobre o verdadeiro "fim" que tiveram. A verdadeira história é a história real.

A "história verdadeira" pode ser verificada, a fictícia, não. Uma história real pode ser refutada e podemos, posteriormente, baseados na comparação da história com a "realidade", tomar consciência de que os fatos *essenciais* a ela eram falsos. Por essencial, genericamente se quer dizer "o âmago da questão", os eventos que constituem o "ponto" (*Die Sache selbst*). Se o nosso pai descreve as aventuras durante seu safári na África e, depois, descobrimos que ele nunca esteve lá, a "própria coisa" está desmentida e deixamos de aceitar a história como "verdadeira". Mas se uma testemunha confiável nos informa que nosso pai abateu tigres e não leões, que isto ocorreu em fevereiro e não em abril, isto não tem relação com o ponto essencial da questão e a história original apenas se confirma como "verdadeira" (uma vez que "real").

Refutar o caráter "real" (o valor da realidade) de uma história não necessariamente leva a sua completa desvalorização. Se isto satisfizer os critérios da boa ficção, sobreviverá como uma história fictícia; como tão bem se exprime pelo conhecido adágio italiano: *si non è vero, è ben trovato*. Entretanto, caso não se enquadre nestes critérios, torna-se simplesmente falsa e perde sua importância como objeto de curiosidade. Outrossim, a distinção crítica entre ficção e uma

história "real", "verdadeira", pressupõe a habilidade em discriminar, a qual se desenvolve lentamente na infância. As crianças integram fantasia e realidade; e ambas caracterizam o mundo em que vivem e, não raro, se ofendem, e com justa razão, se os adultos, com insolência, descartam suas "histórias reais" como meras mentiras. Da mesma forma, tentamos em vão dizer-lhes que feitiçarias não existem: não acreditarão. Algumas pessoas nunca alcançam esta habilidade discriminativa, tornando-se delirantes ou escritores.

Nem sempre queremos verificar se uma história ouvida é "verdadeira", "real" ou não. Entretanto, há circunstâncias típicas nas quais prepondera a *vontade de conferir*. Na vida cotidiana, esta vontade não se motiva por interesses ou considerações teóricas. (A confirmação dos "conteúdos de realidade" de histórias da vida está relacionado com ciências como a psicologia ou a sociologia.) "Perseguiamos coisas", quando estamos motivados do *ponto de vista prático*; em outras palavras, quando estamos envolvidos praticamente com o narrador ou com os personagens de sua história. A motivação prática pode ser prática propriamente dita (ética) ou pragmática. Conferimos as histórias quando elas têm relação com nosso comportamento (ações, decisões, sentimentos, atitudes, deliberações).

No caso de uma afirmação sobre fato (afirmação concernente a "o que aconteceu") da vida cotidiana, normalmente, tampouco se fica teoricamente motivado. Retomemos ao exemplo simples da briga de crianças. O fato a ser decidido, aqui, é "quem começou a briga?" Em nosso exemplo, os pais foram preconceituosos, cada qual acusando a outra criança de tê-la começado. Tinham um interesse pragmático em não confirmar a "realidade". Neste e em outros casos similares, motivações de ordem prática (por exemplo, para fazer justiça) tornam importante que *verifiquemos* o "conteúdo de realidade" das declarações. O processo jurídico é a formalização e racionalização deste interesse cotidiano no "conteúdo de realidade". Tal como no processo jurídico, na vida cotidiana, levamos em consideração as testemunhas oculares (preferencialmente as desinteressadas) e, se possível, confirmamos a declaração, produzindo a prova testemunhal (a favor ou contra). Se X declara nunca ter caluniado Y, podemos produzir uma carta de X cheia de injúrias contra Y, e assim por diante.

Contudo, "aquilo que aconteceu" (o fato), mesmo nos casos mais simples, dificilmente pode ser separado do "por quê" e do

"como" aconteceu. Desligar "o quê" do "como" e do "por quê" já constitui uma abstração. Trata-se de uma abstração pragmática (desempenhada a fim de obter os fatos "puros") de relevância como ponto de partida. Quando descobrimos quem começou a briga, normalmente procedemos assim em nosso interrogatório: "É verdade que X começou a briga, porque era constantemente humilhado por Y?" Com esta e outras perguntas semelhantes já estamos fazendo uma interpretação dos fatos e os avaliando. "Começar a briga", enquanto um fato, mostra-se de modo diverso segundo se trate de uma agressão ou de uma represália por prévia humilhação. Mas as testemunhas oculares (mesmo as mais imparciais) que foram de grande valia enquanto simplesmente queríamos apurar "quem começou a briga", já não são confiáveis, quando se chega no "por quê" e no "como". Mesmo que possam testemunhar sobre o *post hoc* (e muito raramente é este o caso), quanto ao *propter hoc* nada podem testemunhar. A resposta ao "por quê" é sempre uma interpretação, a qual pode ser substituída por, pelo menos, algumas outras interpretações (igualmente relevantes).

Atribuir motivações aos atores de uma história pode tornar a interpretação plausível. A *plausibilidade* constitui a verossemelhança da vida, do pensar e do julgar cotidianos. Comumente, aceitamos a interpretação mais plausível. A interpretação mais plausível de um evento é assim considerada, se fornece uma explicação do evento, estabelecendo, de modo coerente, uma ligação entre os personagens e as posições de todas as pessoas nele implicadas. A interpretação mais plausível torna-se uma *teoria*: implica que interpretemos todos os fatos peculiares do evento (bem como todas as motivações particulares atribuídas aos seus atores) dentro da estrutura de uma teoria; que transformemos os fatos interpretados (e as motivações imputadas) em fatos de nossa teoria. Além disso, conclui-se naturalmente que, quanto mais complicado for o evento, maior o número de teorias capazes, desta maneira, de explicá-lo. Advindo a complexidade, diversas interpretações se candidatarão à condição de "a mais plausível". Caso algo semelhante ocorra em ciência ou em filosofia, podemos supor (e, com frequência, o fazemos) que mais de uma teoria podem ser verdadeiras; que, por exemplo, duas teorias possam ser igualmente verdadeiras. Tal não ocorre na vida cotidiana. Se adotamos uma das muitas interpretações "mais plausíveis", aceitamos apenas esta como "a verdadeira" e rejeitamos as demais como sendo "errôneas" e "fal-

sas''. Fazemos esta seleção quer segundo nossos valores conscientemente escolhidos, quer de acordo com nossa motivação particularística, nossos interesses envolvidos. Se nós selecionarmos entre as interpretações igualmente "mais plausíveis", *nunca seremos objetivos*. Esta falta de objetividade só obstrui a busca pela verdadeira interpretação, se ficarmos presos a nossa teoria, apesar da descoberta e da interpretação de novos fatos, os quais já não podem ser explicados, com coerência, pela teoria anteriormente escolhida.

Ficou, pois, presumido que, na vida cotidiana, nosso interesse por simples declarações de fato é pragmática e praticamente motivado, mas não teoricamente. Quanto mais interpretados e avaliados forem os fatos, quanto mais pretendermos entender o obvíssimo "o quê" junto com os pertinentes e mais sutis, "por quê" e "como"; mais forte se torna nosso envolvimento *dentro* das ramificações práticas e pragmáticas dadas. Quase sempre que temos de enfrentar algo "incomum", algo "fora de ordem" (pelo menos do ponto de vista de nossas vidas), quase febrilmente, começamos, a tornar o evento um tema teórico. Se uma criança pega um resfriado (um evento *levemente* fora de ordem), os pais imediatamente constroem teorias — ao mesmo tempo de natureza causal e profética — sobre o vírus. A tentação pela especulação é irresistível e isto não se limita aos eventos que nos são diretamente concernentes. Por que nosso chefe escolheu para secretária particular uma senhora idosa? Por que o nosso time perdeu a decisão do campeonato? Por que e como nossos vizinhos adotaram uma criança? — Eventos desta natureza são inexaurível fonte de matéria prima para especulação. Não só nascemos historiadores, como também somos todos teóricos.

c. Dar sentido a alguma coisa

Vimos ao mundo para dentro de um "presente histórico", o qual foi definido como "arcabouço" no interior do "fluxo". Começamos a vida pela apropriação desta estrutura, através da apropriação de alguns *segmentos* da estrutura. Enquanto indivíduos,

nunca temos total posse de nosso presente histórico, entretanto, tampouco podemos racionalmente rejeitá-lo ou suspendê-lo (uma vez que estamos dentro da estrutura). Nossas experiências, informações, ações e interpretações, são, fundamentalmente, orientadas e modeladas pelo presente histórico. Ao situá-las, conceptualizá-las e expressá-las, nós lhes damos sentido. Se fracassamos ao inserir certos fenômenos ou experiências dentro da estrutura explicatória de nosso presente histórico, estes parecerão "sem sentido" ou mesmo "inexplicáveis". Se experiências "sem sentido" ou "inexplicáveis", em sua totalidade não forem residuais, mas se tornarem esmagadoras, a personalidade, dele ou dela, cria para si mesma uma ordem "secundária": a ordem da ilusão, a ordem da loucura.

Em mundo homogêneo e estático, normalmente, os homens aceitam a realidade pré-estabelecida sem maiores considerações. "Dar sentido" constitui uma mera subsunção. Quanto mais heterogênea e dinâmica for a ordem do mundo, sempre menos idênticos serão esta simples subsunção e o "dar sentido", embora, mesmo neste caso, não possamos "dar sentido" às experiências, ações e fenômenos, sem algum tipo de subsunção. (Mesmo na presente subsunção existe um fato esmagador). A própria diferenciação entre o presente enquanto presente histórico e enquanto idade presente-presente (desenvolvida no capítulo anterior) é um produto histórico. Apenas se o processo de "dar sentido" a alguma coisa puder ser desligado (ao menos parcialmente) do processo de mera subsunção; apenas se formos capazes de questionar [65] certos segmentos de nossa "idade presente"; apenas se soubermos criticá-los, rejeitá-los e denunciá-los como "sem sentido", do ponto de vista das objetivações, dos valores das idades passadas-presentes e do ponto de vista do ideal de um futuro imaginário — só, então, podemos racionalmente distinguir entre "presente histórico" e "idade presente-presente". Deve-se acrescentar que, em nossos dias, também a subsunção tornou-se uma categoria muito mais abrangente do que era nas sociedades homogêneas.

Dar sentido a alguma coisa significa mover os fenômenos, as experiências e similares, para dentro de nosso mundo; significa transformar o desconhecido em conhecido, o inexplicável em explicável, bem como reforçar ou alterar o mundo por ações significativas de diferentes proveniências. Se a transformação de desconhecido em conhecido é anterior a ações significativas, ou vice-versa, é algo

que não pode ser decidido genericamente. Além do mais, dar sentido não requer, inevitavelmente, os dois componentes. Quando aprendemos o *nome* de alguma coisa, por exemplo, "carvalho", situamos esta árvore em nosso universo, mesmo sem que nenhuma ação significativa ocorra a favor ou contra ela; por outro lado, acender a luz constitui uma ação realmente significativa, mesmo que não possamos inserir a "eletricidade", enquanto tal, dentro de nosso universo conhecido.

Toda história (exceto aquelas estritamente do tipo "agora mesmo") "dá sentido" ao nosso mundo. É óbvio que todas as teorias e interpretações fazem isto, empregando certos procedimentos que todos aplicam, cotidianamente, em diferentes níveis.

Já fiz referência a formas elementares de "dar sentido a alguma coisa": é o processo de *dar nome* a algo. O "nome" possui um encanto, a magia do conhecimento. Damos sentido a algo, *nomeando-o*, porque, desse modo, colocamos o desconhecido em uma categoria bem conhecida. "O que é isto?" — pergunta a criança e nós, adultos, repetimos seguidamente a mesma pergunta. O médico dá o seu diagnóstico: "Isto é varíola." Combinando os sintomas, reconhece a síndrome e a doença desconhecida torna-se conhecida. É possível também dar sentido ao *inexplicável*, dando-lhe um nome: chamamos de *milagre* e, assim, o inserimos em nosso universo.

Podemos dar sentido a algo por *analogia*. Dizemos: "X é como Y" ou "X se parece com Y" e, uma vez que conhecemos Y, inserimos X através da analogia dentro de nosso universo.

Podemos dar sentido a alguma coisa por *causalidade*. Perguntamos: "Não entendo por que você está sendo negligente no seu trabalho. Está acontecendo alguma coisa? Você está doente?" Geralmente não desistimos até que tenhamos uma resposta a nossa pergunta, simplesmente porque, a menos que saibamos a causa, não conseguimos dar sentido a um comportamento. Neste caso e em outros similares, "causa" não é um conceito científico bem definido. Pode ser, na prática, qualquer coisa (um motivo, um evento prévio, um estado de espírito, uma situação orgânica) cujo conhecimento nos permite entender o comportamento em questão. O princípio do dar sentido através da causalidade é o princípio da *razão suficiente*. Tanto a motivação quanto a causa *efficiens* podem igualmente servir de "razão suficiente". Depende do fenômeno (evento, comportamento etc.) ao qual queremos dar senti-

do, bem como de nosso interesse nele, do tipo e do número de itens de informação necessários, de modo a tornar o fenômeno "conhecido" através da "razão suficiente".

Podemos dar sentido a algo por *todas as categorias de modalidade*.

Freqüentemente, dizemos: "Aconteceu por acaso". Os componentes de algo "que acontece por acaso" pode ser expresso por dois opostos: o resultado de uma *ação voluntária* (intencional) e a sorte (destino). A afirmação de que "não nos encontramos por acaso" pode expressar dois significados distintos, dependendo da situação e do contexto no qual a pronunciamos. O primeiro, equivale a dizer que, pelo menos, um de nós *tinha intenção* de encontrar o outro. E o segundo, quer dizer que o nosso encontro estava predestinado e era inevitável ("estava escrito nas estrelas"); desejando ou não, tínhamos de encontrar. Se definimos os eventos como contingentes, damos-lhes sentido, na medida em que lhes negamos o fato de serem intencionais ou inevitáveis. Mas se qualificamos um evento como "contingente", nada ainda dizemos sobre sua *importância*. Às vezes, apesar de ser contingente, queremos revelar sua "razão suficiente". Alguém morre em um acidente de automóvel (que não foi nem intencional nem, é óbvio, estava predestinado) e, mesmo assim, sua causa deve ser apurada (por exemplo, a barra de direção do carro quebrou).

Quando damos sentido a algo, na verdade, distinguimos "essencial" do "não-essencial", significando respectivamente: "importante" ou "real" e "não-importante" ou "aparente". Todo evento ou ação de graves conseqüências ou de amplo desdobramento é considerada como essencial (importante). Quando dizemos que X ficou louco de raiva por causa da avareza de seu irmão, conferimos importância à avareza do irmão de X do ponto de vista da totalidade do destino de X (era essencial). Entretanto, se alertamos alguém para que não se iluda com a amabilidade de X, pois X não é aquilo que aparenta, então, não distinguimos entre "importante" e "não-importante", mas sim entre "aparência" e "realidade" (a essência do caráter).

Pode-se dar sentido a alguma coisa, através das categorias de "possibilidade" e "probabilidade" (impossibilidade e improbabilidade) sem levar em consideração se o evento ocorreu no passado ou se acontecerá no futuro. No entanto, ao aplicar estas categorias a eventos passados, queremos dizer coisa completamente dife-

rente de quando aplicamos as mesmas noções com relação ao futuro. Quando se referem ao passado, possibilidade e probabilidade têm afinidade com "verdadeiro", ao passo que, impossibilidade e improbabilidade afinam com "falso" (a mentira). Se alguém nos conta que X matou a esposa e exclamamos: "Impossível!"; o significado da exclamação é que "isso não pode ser verdade". Falei em "afinidade" e não em "identidade" com relação às categorias de "verdadeiro" e "falso" e a razão disto pode ser concluída naturalmente. Se *soubéssemos* que X não tinha matado a esposa, não daríamos como resposta a exclamação "Impossível!"; mas simplesmente diríamos que a afirmação não era verdadeira. De modo semelhante reagimos diante de um relato do passado com a afirmação de que "sim, é possível" ou "sim, é muito provável" (que o caso ocorreu tal e qual), não confirmamos a "verdade" do relato; dizemos, apenas, que "é imaginável que tais coisas tenham sido verdadeiras" ou que "as coisas podem ter acontecido assim". Quando aplicadas com relação ao futuro, possibilidade e probabilidade têm afinidade com "realização". Se eu digo a alguém que ele deu início a uma tarefa impossível, quero dizer que, de acordo com minhas experiências, não conseguirá ser bem sucedido. Alguma coisa é provável, quando "é bastante plausível que aconteça". Novamente, resalto *afinidade* e não identidade. Se dou início a uma tarefa, encontrando todas as condições para sua realização (ou, pelo menos, assim acredito), não aplicarei as categorias de possibilidade e probabilidade.

Posso dar sentido a eventos singulares e a modos de comportamento, aplicando "*matrizes genéricas*", as quais, normalmente combinam subsunção, analogia e *causação*. Podem ser aplicadas tanto ao passado quanto ao presente e, segundo o tempo verbal em que são empregadas, revogam a distinção das categorias de modalidade. Formalmente, *uma matriz genérica é uma afirmação sobre fatos, mas sempre esconde uma avaliação*. Finalmente, assumimos que sejam afirmações verdadeiras e os empregamos com base nessa pressuposição. As matrizes genéricas não podem ser, elas mesmas, objeto de interpretação, apenas a sua aplicação.

Os *provérbios* constituem *matrizes genéricas típicas*; por exemplo, "Quem semeia vento, colhe tempestade". Podemos dar sentido a vários eventos diferentes, aplicando o provérbio ("X hostilizou tanto os seus vizinhos até que foi banido por eles", e similares). Subsumimos o evento, mas esta subsunção é em si uma ana-

logia. O evento se tornará análogo a todos os demais eventos e padrões de comportamento que podem ser subsumidos sob a *mesma* matriz genérica. O caráter implicitamente *causal* do provérbio é auto-evidente. O referido provérbio significa que, se alguém semeia vento, então haverá de colher tempestade. Significa, ainda, que *todos que semeiam vento, sempre* colherão tempestade. Neste contexto, a causalidade se torna *necessidade*. O nexo causal não apenas significa que, se alguém "colhe tempestade", então podemos dar sentido a este evento, discernindo a *causa efficiens* do evento, no fato de que, anteriormente, alguém "semeou vento". Também sugere que se X semeou vento, haverá de *inevitavelmente* colher tempestade. Se é verdade que quem quer que semeie vento colherá *inevitavelmente* tempestade, então constitui também uma certeza que se eu semear vento *agora*, inevitavelmente colherei tempestade no futuro. O resultado de "semear vento" não é apenas possível ou provável, mas é absolutamente garantido, uma vez que é uma necessidade. Além do mais, esta afirmação de um fato ("quem semeia vento, colhe tempestade") é, ao mesmo tempo, um juízo de valor e pode tornar-se, com facilidade, um imperativo: você não deve semear vento!

Tais matrizes são ditas genéricas, exatamente, porque se referem a "*qualquer um*" e "*em qualquer época*". Ao mesmo tempo, elas não estão abertas à refutação. Mesmo que ocorra uma centena de vezes que alguém "semeie vento" e não "colha tempestade", o provérbio, depois disto, continuará sendo considerado *verdadeiro* e empregado como uma afirmação verdadeira de fato.

As matrizes genéricas intermedeiam as experiências tradicionais de forma concisa. Os provérbios são apenas exemplos clássicos desse gênero. As mães, ao dizerem aos filhos que "quem" bebe água gelada com o corpo quente fica com dor de garganta, também empregam uma matriz genérica. Da mesma forma fez Aristóteles ao afirmar que *todas* as democracias extremas levam à tirania. Todas as facetas do provérbio "quem semeia vento colhe tempestade" podem ser encontradas nas duas declarações anteriores, as quais têm caráter muito diverso.

"Dar sentido" não é apenas a adequação de eventos e formas de comportamento dentro do universo de alguém. A transformação do desconhecido em conhecido automaticamente aumenta o autoconhecimento. Entretanto, também se age a favor ou contra do mundo a volta. A pessoa precisa concatenar a ação com conhe-

cimento pessoal e vice-versa; estabelecer interações entre o conhecimento alheio e o conhecimento a respeito de outro e vice-versa. É através dos diversos — mas interligados no essencial — procedimentos que “dão sentido” que a *pessoa dá sentido à sua própria vida*.

Em um mundo ordenado de forma homogênea e estática, ainda não se põe a questão *específica* de dar sentido à vida. A pessoa adequa-se ao seu presente histórico e adapta-se, desse modo, a sua Conjuntividade. O sentido da vida é *dado* e não se requer nenhum esforço nem intenção especial para dar sentido à *própria vida*. Entretanto, caso os modos de vida estejam abertos à interpretação e a simples subsunção possa ser substituída pela opção crítica (e individual), então já se põe o problema do “dar sentido à minha vida”, mas sendo sempre problemático, apenas ocasionalmente; como, por exemplo, em época de crises sociais e de catástrofes. Para o indivíduo da antiguidade, o problema do “dar sentido à minha vida” era uma questão basicamente moral. Aos homens “fora dada” uma tarefa ou eles escolheram uma. Contudo, fosse a tarefa dada ou escolhida, o indivíduo não era “pequeno”, nem “grande” demais para tal: ele ou ela reconhecia o seu dever de cumpri-la e a necessidade de ser virtuoso para fazê-lo. O indivíduo sabia que, pela observação das normas “durante toda sua vida” (Aristóteles), ela haveria de ter sentido; que a vida se esvazia de sentido, depois de sérias transgressões morais, assim como Judas perdeu o sentido de sua vida ao trair o Mestre. A vida também era vista como sem sentido se não restasse mais tarefa a ser cumprida. Mas como as normas pertencem a cada tarefa, a vida vazia e imoral constituíam noções idênticas. Se a sorte era dura, o indivíduo podia apenas culpar a si mesmo. A transgressão moral, a *hubris*, o pecado contra o Todo Poderoso e o fracasso em corrigir os pecados dos pais — em suma, o vício — eram a única explicação. Se não havia vício a ser reprovado, o destino não podia ferir o “sentido da vida” de ninguém.

— “O tempo saiu dos eixos. Maldição! Ter vindo ao mundo para endireitá-lo!” — As palavras de Hamleto falam da experiência existencial da individualidade moderna. A vida do homem não está mais escrita nas estrelas. Criador de seu próprio destino e do destino de seu mundo, toma sua sorte em suas mãos, do mesmo modo defendeu Maquiavel, exprimindo a experiência de vida da individualidade moderna. O indivíduo moderno dá sentido à vida

por meio de categorias diferentes daquelas empregadas por seus predecessores da antiguidade.

Uma das experiências básicas do indivíduo moderno é a discrepância entre a personalidade e a tarefa. “Nasci para grandes feitos, mas tenho de cumprir tarefas subalternas e banais” — significa — “Não consigo dar sentido à minha vida”. “Perdi a grande chance de minha vida” — igualmente significa — “Não consigo dar sentido à minha vida”. Encontrar a tarefa adequada, reconhecê-la, inventá-la, aproveitar até os desfortúnios para crescer, desenvolver, em constante progresso; aí está precisamente o significado de “dar sentido à vida do indivíduo moderno”. A virtude não é a principal preocupação. O desejo é dar sentido à vida através da liberdade.

Liberdade é mérito. E a qualquer coisa se atribui mérito, desde que esta aumente a liberdade; assim, resulta não apenas em atos moralmente louváveis. Até mesmo os laços que unem as pessoas podem ser interpretados como limitantes da liberdade e o desenvolvimento do indivíduo em direção da liberdade deve ser ilimitado. Entretanto, tal processo chega a um fim inevitável e é, pois, limitado “pelo fim”, o qual é também relativizado. A tarefa mostra-se adequada à pessoa se a torna imortal, devendo, assim, a própria tarefa ser imortal. A morte já não é “natural”, uma vez que o simples fato de que ela existe ridiculariza o “Capitão Para-Frente” (como nomeou Feuerbach). Mas se pedimos ao tempo que pare, perderemos o sentido de nossas vidas. O amanhã confere sentido ao hoje e ao ontem; os tempos por vir é que dão sentido ao “agora” e aos tempos passados. Um forte agarramento ao presente impede sua transformação em futuro. Todo soldado carrega o bastão de comando do futuro, mas se perder o momento oportuno, se deixar de reconhecer a tarefa e o destino que lhe cabe, nunca comandará a vida; não dará sentido a sua vida. Porém, se um homem se torna, realmente, o comandante da vida, se é bem sucedido ao transformar vida em destino, se aumenta sua liberdade dia a dia, fazendo bom uso até mesmo da *má sorte*, se seu destino torna-se mérito seu (o que quer que possa ser este mérito), então, ao refletir sobre o passado, tanto sentirá quanto saberá que aquilo que lhe aconteceu foi *por necessidade* e foi assim, porque tudo contribuiu para o objetivo final — a totalização de seu próprio futuro. Todos que fracassaram em dar sentido à vida, comumente, se põem a inútil pergunta “aonde foi que eu errei o alvo?” e, as-

sim, ruminam: "se eu tivesse tomado outra decisão nesse ou naquele momento crítico, minha vida agora teria sentido", ou "se algumas pessoas tivessem agido ou se comportado de modo diverso, minha vida hoje faria sentido".

De modo inverso, o sucesso em dar sentido à vida conduz ao pensamento que "tudo aquilo que me aconteceu, foi exatamente o que tinha de ser. Se tivesse sido diferente, seria um desastre. Não poderia ter sido diferente — nas circunstâncias dadas fui o autor de minha própria vida; um livre criador de destino."

Somos filósofos da história, *todos nós* somos. Agimos como tais toda vez que não colocamos a culpa dos fracassos na má sorte, mas sim em nossas decisões de ontem, nas instituições temporais ou nas motivações conscientes (ou inconscientes) de outros. Somos filósofos da história sempre que conseguimos harmonizar nosso Ser e nossa Conjuntividade e sempre que entendemos nosso passado como elos na corrente da necessidade, como constitutivos de nosso destino autocriado. A afirmação de que "tudo deveria ter acontecido diferente", ou que "estou certo da vitória de meus ideais" são afirmações da filosofia da história.

Deste modo, então, nascemos historiadores, reóricos e filósofos da história. Esta é a razão pela qual a historiografia, a teoria e a filosofia da história existem: exprimem, formulam e satisfazem nossas necessidades. Quando acusamos estas objetivações por seus erros crassos e deficiências, a acusação reverte sobre nós. Sejam suas conseqüências boas ou más, felizes ou desastrosas — somos responsáveis — *nós todos*.

Segunda Parte:

Historiografia como *episthémé*

4º Capítulo:

Ressalvas introdutórias

O título desta segunda parte define historiografia como episthémē: como conhecimento verdadeiro. Escolheu-se a palavra grega de modo a enfatizar que a norma da historiografia sempre foi o conhecimento verdadeiro, embora os critérios de "conhecimento verdadeiro" tenham mudado, tanto nas ciências em geral, quanto nas ciências históricas. Na estrutura deste livro, não apresentarei nenhuma teoria sobre "conhecimento verdadeiro", nem sequer na medida em que seja concernente a nosso entendimento histórico. Devo acrescentar que, em minha visão, as diferentes objetivações e as inúmeras esferas da vida empregam diversificados critérios de conhecimento verdadeiro, embora todos sejam de natureza normativa. Discuti o problema do verdadeiro e do falso como categorias de direcionamento do valor em meu livro *Towards a Marxist Theory of Values*; o problema do conhecimento verdadeiro na vida cotidiana, em meu *Everyday life* e a noção de verdade em filosofia, em *Radical Philosophy*. Entretanto, nenhum destes trabalhos analisaram o problema dos critérios de conhecimento verdadeiro nas ciências modernas. Aqui ficarei restrita à historiografia, uma vez que o presente livro constitui a terceira contribuição¹³ para uma série de obras que compõem minha teoria da antropologia, à qual irá juntar-se um outro planejado livro sobre a teoria do conhecimento verdadeiro.

Minha concepção de conhecimento verdadeiro em historiografia é uma combinação de três elementos. No que diz respeito à "teoria aplicada", mantive, em essência, as propostas teóricas

de Popper, com certas modificações que ficarão óbvias para o leitor. Essas modificações derivam do fato de a "teoria aplicada" depender tanto de uma "teoria mais elevada" que defendo, quanto, igualmente, da ênfase dada aos valores co-constitutivos da "teoria aplicada". Como é relativa à "teoria mais elevada", a teoria de Kuhn sobre o conhecimento verdadeiro torna-se fundamental, como segundo elemento da combinação. Apesar do bem conhecido aspecto controvertido das teorias de Popper e de Kuhn, essas podem ser, como na verdade o foram, homogeneizadas, quando aplicadas em diferentes níveis e concatenadas em suas transformações através de minha teoria dos valores; a qual constitui o terceiro elemento da combinação. Fica implícito que as propostas teóricas são de minha inteira responsabilidade.

Os filhos do Capitão Grant ¹⁴

Em 26 de julho de 1864, um navio novo, o *Duncan*, atravessava o Canal Nordeste. Um dos marinheiros viu um peixe *estranho* àquelas águas, que acabou sendo identificado como um tubarão. Os passageiros do navio decidiram caçá-lo, pois tal empresa deveria ser *útil* e, ao mesmo tempo, excitante. Quando a tripulação já estava jogando a carcaça do animal, de volta ao mar, um dos homens notou um *objeto estranho* em suas tripas. Um marinheiro opinou que deveria ser um pedaço de pedra, um outro, uma bala de canhão (achados nada interessantes), mas um terceiro identificou como uma garrafa velha. "Retire-a com cuidado" — ordenou o dono do navio — "pois, garrafas achadas no mar, *frequentemente guardam documentos importantes*." O assunto tornou-se um *objeto de curiosidade*. E os passageiros do navio passaram a agir como *investigadores*. Primeiramente identificaram a *feitura da garrafa* e descobriram que ela vinha *de longe*. Foi, então, que a abriram. Com efeito, havia dentro da garrafa alguns *papéis*, que foram denominados *documentos* pelos descobridores, na suposição de que continha uma mensagem vinda de outro lugar, da parte de outrem (ou outras pessoas). Havia três documentos na

garrafa, escritos em três idiomas diferentes, mas a água e o tempo desbotaram o escrito, de modo que se podia ler, em todos três, apenas poucas palavras ou fragmentos de palavras.

O primeiro papel assemelhava-se a isto:

62	Bri	sgow
	aufra	iros
ados	Gr	p g
rafa	r	de long
samos		juda

A mensagem *não fazia sentido*. Depois de decifrarem os outros dois fragmentos de texto (escritos em Alemão e Francês), os investigadores os combinaram de modo a obter algumas chaves. E, acabaram conseguindo chegar à seguinte mensagem: um navio chamado *Britânia*, que zarpara em 7 de junho de 1862, de Glasgow, naufragara em algum lugar. Foram o capitão e os marinheiros que atiraram a garrafa no mar aos 37°11' de latitude Sul, em busca de ajuda. Desconhecia-se tudo mais, principalmente a longitude. Recorrendo a um outro documento, (a *Mercantile and Shipping Gazette*) descobriram que o nome do capitão era Grant.

Os passageiros do *Duncan*, não ficaram nisso, mas foram adiante. Julgaram que poderiam completar as falhas das mensagens, com facilidade, para restaurar palavras e frases. Assim fazendo, concluíram que o *Britânia* havia naufragado na costa da Patagônia e que o capitão e dois marinheiros haviam sido capturados pelos índios. Aparentemente *tudo se concatenava* e a mensagem parecia ter sido lida corretamente.

Colocaram um anúncio em *The Times* declarando que tinham informações sobre o destino do Capitão Grant. Com relação a eles, a história do *Britânia* estava encerrada.

Entretanto, a *busca pela história* não terminou neste estágio. O Capitão Grant havia deixado descendentes os quais ficaram *pessoalmente* interessados no destino de seu pai. Persuadiram os proprietários do *Duncan* a promover uma *expedição* para encontrar o Capitão Grant. Foi assim que a curiosidade combinou-se com o comprometimento. Já a caminho, descobriram que um passageiro, até então desconhecido de todos, chamado Jacques Paganel, durante vinte anos, havia estudado geografia na solidão de seu escritório e que se juntara à expedição, a fim de *verificar* seu conhecimento.

Partiram para a Patagônia, onde *não encontraram* o Capitão Grant. Tomaram consciência de que aquilo que pensaram ser um *fato* não passava de uma *interpretação* da mensagem em termos da "Teoria da Patagônia". Releam os documentos inúmeras vezes e concluíram que aquela teoria era falsa e que o Capitão Grant tinha de estar na Austrália. Ao elaborar a nova teoria, *tudo parecia que novamente se juntava*. Mais uma vez parecia que a mensagem tinha sido entendida. Assim, lá se foram para a Austrália, onde tampouco encontraram o Capitão Grant. Por acaso (ao dar uma olhadela em um jornal da Nova Zelândia) Paganel concluiu que a "Teoria da Austrália" também estava errada: o Capitão Grant tinha de estar na Nova Zelândia. Leu os documentos à luz desta teoria e *tudo parecia que novamente se concatenava*. A expedição partiu para Nova Zelândia — mas tampouco lá encontraram o Capitão Grant.

É claro que romances de aventuras têm de ter um final feliz. Os passageiros do *Duncan* acabam encontrando o Capitão Grant, por acaso, em um local incogitado por eles. O Capitão explicou-lhes o documento e *tudo mais uma vez se encaixou*. E todos ficaram sabendo como a história realmente aconteceu.

A história dos filhos do Capitão Grant delinea tudo aquilo de que trata a historiografia e a filosofia da história, embora com uma diferença: quando viajamos no tempo e não no espaço, nunca encontraremos o Capitão Grant vivo. Ninguém *poderá contar-nos* aquilo que realmente aconteceu e como foi. Não há um final feliz, aliás, não há final algum, depois que o *Duncan* (símbolo do presente) parte em direção do oceano do passado.

5º Capítulo:

Passado, presente e futuro na historiografia

Foi Heródoto quem concebeu a historiografia como *epistémé*, ou seja, como conhecimento verdadeiro, em contraste com a *simples opinião (doxa)*. De modo parecido, (embora não idêntico), filósofos de diferente épocas, opuseram o conhecimento verdadeiro, representado pela filosofia, à *doxa* do pensamento cotidiano.

Na primeira parte deste livro, tentei definir a consciência histórica (a consciência da historicidade) em geral, daí não ter distinguido conhecimento e entendimento cotidianos dos dois tipos de conhecimento e entendimento verdadeiros. Naquela etapa, em nosso ponto de vista, a distinção não importava. A fim de avançar-se, é preciso estar consciente dos problemas ainda não levantados em razão da natureza sintética da discussão. Precisa-se de uma metodologia mais analítica.

Ao falar das raízes comuns que a historiografia e a filosofia da história deitam no pensamento cotidiano, defendi, com fins teóricos, que não é apenas a necessidade da historiografia e da filosofia que está implantada na consciência cotidiana, mas que também nela se fundam suas determinantes básicas. Com isso, não quis identificar a estrutura e a função do entendimento cotidiano com aquele da historiografia e da filosofia, tampouco pretendi ignorar as diferenças no *conteúdo de conhecimento* relativos aos vários níveis de objetivação. Apesar da distinção entre verdadeiro e não-verdadeiro, objetivo e deturpado (no que diz respeito à in-

tenção), apesar da teorização espontânea, o conhecimento cotidiano não supera aquele nível de entendimento, antigamente denominado "opinião", devido à identificação direta — não-refletida — entre teoria e prática, na qual a prática pode dividir-se em pragmática e prática, propriamente dita.¹⁵ No que diz respeito ao conteúdo do conhecimento, a diferença entre os dois níveis é ainda mais óbvia. O conhecimento cotidiano não é nunca coerente e, principalmente, abarca as conclusões das objetivações de *epistémé* sem a argumentação delas, selecionando fragmentos que sirvam adequadamente ao uso prático e pragmático. Entretanto, apesar do caráter parcial de assimilação de idéias, deve-se assumir que a consciência histórica cotidiana constitui a base tanto da historiografia, quanto da filosofia (da história). Mais precisamente, os problemas formulados em nível de *epistémé* são os problemas da vida e da consciência cotidianas. Podemos defini-las, no sentido que Goldmann dá à palavra, como formas de "consciência impingida": as quais tornam o implícito explícito; o vago, claro; o secreto, público; o incoerente, coerente. Não há relação de causa e efeito entre a consciência da historicidade e seus dois tipos de *epistémé*; sendo que o último pertence ao primeiro como sua expressão extrema. As formas de *epistémé* podem, ainda, influenciar a consciência cotidiana de modo muito especial, sobremaneira nos tempos modernos, quando o fazem de modo sempre crescente: oferecem uma linguagem rapidamente absorvida pela autocompreensão cotidiana. Pessoas que nunca leram Condorcet, Hegel, Marx, Nietzsche, Ranke, Toynbee ou Block *falam* a linguagem deles. Mesmo os mais eruditos escritos históricos podem ser "falados" por intermédio de obras literárias e da mídia.

É em comparação com o conhecimento cotidiano que a historiografia constitui *epistémé*, porque não visa a nenhuma aplicação pragmática nem (imediatamente) prática. Se alguém quer saber a verdade sobre uma luta ocorrida no século dezoito, não é para punir ou reprovar o responsável, como no caso do atrito das crianças já referido em precedente capítulo. Tampouco o faz por diversão. Além do mais, por princípio, exclui-se a aplicação pragmática do conhecimento, por ser esta uma *norma* da historiografia. A justificativa de uma ação presente pela história é algo que pertence à história como ideologia e não é tarefa da história como *epistémé*. Isto não significa que os historiadores nunca o façam, mas que, segundo as normas da historiografia, não deveriam fazê-lo.

Entretanto, a intenção *prática mediada* (nunca direta) não contradiz as normas da historiografia. A própria história serviu, durante longo período, como "lição" para o presente. Em consequência disto, não é apenas o fato de a historiografia estar voltada para a verdade e para a objetividade que a caracteriza como "conhecimento verdadeiro", mas também o fato de suas normas separarem verdade e objetividade de ação pragmática e comportamento, bem como de um uso prático imediato.

Historiografia é e sempre foi *crítica*, não avalia as opiniões das testemunhas pelos belos olhos, mas faz uma seleção para separar as autênticas das inautênticas. É claro que isso pode ocorrer no nível da mera "opinião". As normas da historiografia sustentam que deve haver um *princípio geral* de seleção. Os procedimentos cotidianos de seleção não podem servir como princípios gerais para a historiografia. (Não podemos pedir a uma testemunha do passado que olhe firme em nossos olhos para descobrirmos se está ou não mentindo.) Diferentes historiadores de épocas diversas optaram por diversificados princípios gerais de seleção, mas todos os autênticos historiadores tiveram de estabelecê-los e aplicá-los de modo coerente.

Historiografia sempre lida com o *passado*. Tal afirmação parece um lugar comum, mas não é. Croce e Collingwood, por exemplo, a desafiam, declarando que historiografia sempre lida com o presente. Os argumentos deles têm de ser considerados com seriedade, o que exige que minha afirmação acima seja *demonstrada*.

Para ser sincera, o problema não é se o tema da historiografia seja o passado ou o presente, mas se este tema serve apenas como *médium* para lidar com os problemas do presente. Por exemplo, em *Julius Caesar*, Shakespeare, de fato, trata a respeito de seu próprio presente e não do passado, embora o tema da tragédia tenha sido buscado no passado. A historiografia pode ser compreendida deste modo ou não: será esta a questão?

No que diz respeito ao tema, a historiografia sempre excluiu o *passado de nosso presente* e sempre tratou do *passado histórico*. Durante a Segunda Guerra Mundial ninguém poderia escrever um *livro de história* sobre uma batalha ocorrida ontem. Todas as histórias do passado do presente constituem um tipo de *relatório* (oral ou escrito). A historiografia escolhe temas que possam ser reconstituídos e compreendidos do ponto de vista de um *fim* (relativo). Por exemplo, no caso dos filhos do Capitão Grant, o navio *Britâ-*

nia já havia sofrido o seu destino quando começaram as buscas pelos sobreviventes.

Não obstante, aquilo que pertence ao passado do presente e ao passado histórico é determinado pela própria consciência histórica, significa dizer, pela consciência da uma idade presente da qual a historiografia é apenas uma de suas expressões. Em consequência, a afirmação de que o tema da historiografia é o passado implica uma outra afirmação: a historiografia não decide sozinha a simples questão sobre o que é o *passado*.

Isto não é importante apenas na medida que se considera a distinção entre o passado do presente e o passado histórico. A consciência histórica tem de refletir sobre si mesma como o "novo" em oposição ao "velho" de modo a construir, de alguma forma, um passado histórico. Além do mais, o passado — o que significa o tema da historiografia — é uma expressão de uma consciência coletiva a partir de diferentes aspectos que se seguem: onde começa o passado, o presente tem *apenas um* passado ou vários e, no caso de ter vários, *quantos possui* etc.? No caso da aventura dos filhos do Capitão Grant, o passado "começa" com o *Britânia* zarpando de Glasgow. O que quer que tenha acontecido antes disso estava fora do campo de interesse dos passageiros do *Duncan*.

Visto deste modo, o tema da historiografia é constituído pelo presente. Mas mesmo assim, aquilo que é constituído pelo presente é algo que já não está presente, mas pertence ao passado. A questão é saber se *realmente* pertence.

O passado tem de estar contido *no presente*, na forma de mensagens e sinais. Aquilo que não está aqui e agora não pode ser decifrado de modo algum. Sem vestígios (documentos, coisas), não há passado. O navio *Britânia* (e o que quer que tenha acontecido com ele) passou a existir apenas a partir do momento em que a mensagem foi recebida pelo *Duncan* (a idade presente).

A mensagem deve estar aqui e agora, mas isto não é o suficiente: é preciso que ela seja entendida e captada como uma mensagem. Primeiramente deve ser *identificada* como tal. A garrafa já estava a bordo do *Duncan*, mas enquanto a tomaram por um pedaço de pedra ou por uma bala de canhão, não era uma mensagem, nem sequer ainda, o vestígio de mensagem, em que se transformou depois de identificada como uma garrafa.

Mais adiante, de modo a reconhecer um vestígio de mensagem, enquanto tal, é preciso que se vincule mentalmente o indí-

cio com a possibilidade de uma mensagem. A possibilidade (ou probabilidade) dessa vinculação está novamente contida no presente. A garrafa (vestígio da mensagem) já havia sido identificada, quando um dos marinheiros notara que o peixe tinha engolido o vinho junto com a garrafa — em outras palavras, quando identificara o vestígio sem ainda relacioná-lo com qualquer tipo de mensagem. Mas quando o proprietário do navio fez um comentário de que "freqüentemente há documentos valiosos em garrafas achadas no mar", o vestígio logo vinculou-se à noção de mensagem, unindo-se à uma afirmação *generalizada*. O vestígio pode ser uma mensagem, porque *vestígios deste tipo freqüentemente constituem mensagens*. A afirmação precedente pressupôs os seguintes elementos: a) há conhecimento no *presente* relativo a uma possível inter-relação de um vestígio concreto com uma mensagem; b) a mensagem é concebida, sempre no presente, como um *documento*; c) ainda no presente, é atribuído aos documentos (pelo menos a alguns deles) um certo *valor*.

Assim, os vestígios têm de estar no presente e só se encontram aí caso sejam identificados, enquanto tais, pelo presente. Para um indício ser considerado vestígio de uma mensagem é preciso que o presente o relacione com a noção de mensagem. A mensagem é recebida como algo *significante* somente quando é compreendida pelo presente na qualidade de documento. De modo a tornar-se significativa, é preciso que o presente atribua valor a certos documentos. O vestígio se encontra no presente e só este é que pode constituirlo como tal.

A atitude dos passageiros do *Duncan* para com a garrafa (enquanto indício de uma possível mensagem) era *curiosidade*. Normalmente queremos saber o que existe "dentro de alguma coisa". Se a versão do marinheiro de que o peixe engolira o vinho junto com a garrafa tivesse sido aceita, ninguém ficaria curioso em saber o que havia dentro da garrafa, porque todos *saberiam* que se tratava de vinho. A motivação da curiosidade (uma motivação do gênero humano) foi despertada pelo conhecimento sobre a possibilidade de uma mensagem. Assim, curiosidade enquanto tal, neste caso, não explica a curiosidade por algo específico, como a curiosidade pelo conteúdo da garrafa. Não saímos por aí abrindo garrafas do passado só porque somos curiosos. Somos curiosos sim, mas esta curiosidade é estimulada pela nossa *pressuposição* sobre a possibilidade de encontrarmos *documentos*

valiosos dentro delas, documentos para o presente, valiosos para o presente.

Ao interligar a noção de mensagem com o vestígio e sendo motivado pela curiosidade sobre a mensagem, os seres humanos ficam na condição ou estado de *preparados para a mensagem*.¹⁶ Esta abertura e disponibilidade para a mensagem antecede ao próprio vestígio. Há certas épocas (como a nossa) nas quais o navio *Duncan* parte em cruzeiro, exatamente para encontrar a garrafa que pode conter as mensagens que estamos procurando.

Disponibilidade para a mensagem significa principalmente estar preparado para receber tipos concretos de mensagens. Para uma outra tripulação, com diferentes intenções, até mesmo uma bala de canhão na barriga do peixe poderia ser um indício importante de mensagem (embora não fosse este o caso do *Duncan*).

A disponibilidade para uma determinada mensagem é a característica geral da consciência histórica. O primeiro passo dado pela historiografia como conhecimento verdadeiro consiste na decifração da mensagem a partir de vestígios ou na busca por indícios que configurem mensagens que possam ser lidas. Tal procedimento tem de ser *metódico e crítico*. O proprietário do navio *Duncan* recomendou que se abrisse a garrafa com cuidado (porque tais garrafas contêm, com frequência, valiosos documentos).

Uma mensagem só pode ser considerada como tal quando pode ser *lida*. Mesmo que liguemos a noção de uma mensagem com o vestígio, mesmo que haja uma "disponibilidade para a mensagem", se nada puder ser lido (entendido), estaremos diante de um indício, mas não de uma mensagem. No caso do romance que ilustra nosso raciocínio, se a água tivesse desbotado inteiramente as palavras, os papéis talvez nunca se tivessem tornado mensagens e teriam permanecido como indícios de gente e eventos desconhecidos, assim continuando, a menos que outra garrafa contendo uma mensagem legível, sobre a mesma gente e os mesmos eventos, viesse a ser encontrada por outra tripulação.

Ao decifrar os quatro papéis combinados, os historiadores do barco do presente intitulado *Duncan* acabaram lendo a mensagem. Ler uma mensagem significa obter uma certa quantidade de *informação*. Ler uma mensagem histórica significa haurir informações sobre o que aconteceu no passado.

Até aqui, referi-me sempre ao presente. O vestígio, a disponibilidade para a mensagem e a própria leitura dela, tudo isto ocorre

no presente. O que deve ser também entendido é que a própria mensagem revela o passado; ao lê-la, decifra-se o passado. A historiografia implica a leitura de mensagens sobre o passado; sua disponibilidade para a mensagem é metódica e a sua leitura, crítica. Daí conclui-se que o tema da historiografia é o passado (o passado histórico).

Os historiadores do barco do presente denominado *Duncan* decifraram não apenas alguma informação aleatória, mas *novos dados*. Ninguém sabia do destino do *Britânia*, antes que a mensagem fosse lida. Naturalmente, o novo item de informação estava relacionado com o antigo. Neste caso, todos sabiam que o *Britânia* zarpara de Glasgow. A historiografia lê as mensagens do passado, na medida em que relaciona novos itens de informação com os velhos.

"Ler uma mensagem sobre o passado" não é um único ato, mas sim um processo que inclui procedimentos heterogêneos e diversos. Os "historiadores" do *Duncan*, primeiramente, concordaram sobre os itens de informação previamente dados. Podia-se considerar (era certo) que um navio chamado *Britânia*, que partiu de Glasgow no dia 7 de junho de 1862, naufragou em algum lugar e, também, que o capitão e dois marinheiros jogaram a garrafa no mar na latitude de 37°11' Sul, em busca de socorro. Esta informação foi considerada como um *fato histórico*. O segundo passo foi "completar os espaços em branco" da mensagem. Este "preenchimento" levou-os à aceitação da "teoria da Patagônia". Serviu para explicar os eventos no passado. Explicaram o passado para o presente (para si mesmos) e, deste modo, expressaram a disponibilidade para a mensagem do ponto de vista do presente (consciência histórica). Queriam descobrir o que de fato aconteceu e como aconteceu no passado — nada mais. Desejava-se um conhecimento verdadeiro sobre o passado.

Sabemos pelo romance que a teoria da Patagônia teve de ser substituída por outra e esta segunda teoria por uma terceira e assim por diante. Mas todas estas teorias obedeceram os critérios de cientificidade, constitutivos da diligência para alcançar o verdadeiro conhecimento sobre o passado.

Os "historiadores" do *Duncan* decifraram a mensagem segundo um procedimento metódico e crítico, sem estarem motivados por nenhum interesse quer pragmático ou prático, embora, houvesse da parte deles um interesse concentrado no conhecimento

de algo que aconteceu no passado. Queriam conhecer a verdade sobre esse passado.

Avançando a reflexão, o *futuro* não desempenhou nenhum papel em seu interesse teórico. Nunca pensaram que o destino do Capitão Grant pudesse vir a ter qualquer função no futuro *deles* — quer no futuro pessoal *deles*, quer no futuro do navio do presente denominado *Duncan*. Contudo teve.

Aqui jaz o paradoxo da historiografia: quer descobrir a verdade sobre o passado, mas do ponto de vista do presente. Não se trata de modo algum do futuro, nem mesmo do futuro no presente. Apesar disto, influencia o futuro (intermediado pelo futuro no presente), contrariando suas próprias intenções. Se tal influência é desejada, a historiografia já é a historiografia propriamente dita. Não se trata bem de um conhecimento verdadeiro (é ideologia), mas é um tipo diferente de conhecimento verdadeiro: filosofia da história. Entretanto, se a historiografia não levar a este não intencionado efeito, tampouco será historiografia propriamente dita, mas apenas filologia histórica. A historiografia genuína não se constrói a partir do ponto de vista do futuro (futuro no presente) e, embora lide com o passado, mantém um *feedback* com o presente e, desta forma, acaba influenciando o futuro no presente. É exatamente a assimilação de idéias que interliga a historiografia às intenções pragmáticas ou práticas dos atores.

Já se fez referência ao fato destes dois tipos de mediação não terem o mesmo valor. Se a historiografia serve a fins pragmáticos, torna-se ideologia. Se serve a fins práticos, então realiza-se como historiografia propriamente dita.

Quando os "historiadores" do *Duncan* decifraram a mensagem, colocaram um anúncio no jornal. Sugeriram que quem quisesse saber algo (obter algum tipo de informação) sobre o destino do *Britânia*, poderia consegui-lo. O anúncio oferecia conhecimento; informação sobre o presente. Esta informação *foi de encontro* a um interesse prático, à necessidade e à importância pessoal para os filhos do Capitão Grant, os quais tiveram seu *propósito* (encontrar o pai) assumido como uma *obrigação* pelo navio do presente chamado *Duncan*. Modificou-se, assim, o futuro do *Duncan*, embora esta não tenha sido a intenção de seus "historiadores". A mudança deveu-se à influência do conhecimento sobre o interesse prático.

O Capitão Grant *passou a existir*, do momento em que a mensagem foi lida, nas *mentes* dos atores do presente (o passageiros

do *Duncan*). Mais do que isto, passou a *agir* e a *participar* do presente, uma vez que seu paradeiro era uma preocupação prática de seus filhos. E também participou da mudança do futuro do presente (o *Duncan*). Isto foi uma concreta ressurreição do passado chamado *Britânia*, um milagre que ocorre cotidianamente na historiografia e através dela.

O passado histórico *não é o que é esquecido, mas aquilo que pode ser lembrado*. Neste sentido, o passado está, na verdade, exclusivamente contido no presente. Entretanto, só é possível lembrar-se daquilo que foi esquecido. Os historiadores agem como psicanalistas da espécie humana, na medida em que transformam o esquecido em lembrado. Se quisermos realmente lembrar, eles nos capacitam (e nos instigam) a isto. E só podem fazê-lo porque algo fora esquecido. Neste sentido, o passado não constitui aquilo que é efetivamente lembrado, mas aquilo que *pode ser* recordado, ou seja, o nosso passado histórico. O passado da humanidade é tudo aquilo que pode ser lembrado nas subseqüentes idades presentes do futuro, enquanto durar este empreendimento limitado — a humanidade — como sujeito de reminiscências. Heidegger põe a questão nos seguintes termos: "O passado não existe primordialmente no lembrado, mas sim no esquecido (...) Só porque o passado tem esta existência esquecida, pode ser, de algum modo, preservado e lembrado."¹⁷

Segundo uma memorável comparação de Dilthey, a história é a autobiografia de pessoas e da humanidade. Da mesma forma que estamos sempre reescrevendo a história de nossas vidas, a humanidade também reescreve novamente sua biografia. Apesar de certo modo adequada, a comparação não leva em conta a distinção entre historiografia e filosofia da história. Ambas participam da reescrita da autobiografia de pessoas e da humanidade, mas a partir de aspectos diferentes, com intenções diversas e seguindo as diferentes regras de suas respectivas objetivações.

A fim de deixar bem clara esta diferença do ponto de vista do passado, do presente e do futuro, retornemos à história dos filhos do Capitão Grant.

Até aqui deixamos fora da discussão um dos protagonistas do romance e sua atividade.

Trata-se do personagem Jacques Paganel, que não estava no navio quando os vestígios da mensagem foram encontrados, por isso, não participou do trabalho metódico e crítico dos viajantes

do *Duncan*, tampouco estabeleceu uma correlação entre os vestígios e a noção de mensagem, a qual foi lida, pela primeira vez, sem ele. Chegou-se ao consenso a respeito de certas afirmações (fatos) antes que aparecesse pela primeira vez. Juntou-se ao *Duncan* (sem ser convidado) no momento em que o navio partiu em viagem para o futuro. Seu objetivo era tríplice. Primeiramente, queria testar suas idéias na realidade; em segundo lugar, desejava comunicar com povos estrangeiros e para tal aprendeu seus idiomas (há de se ressaltar que aprendeu português em vez de espanhol e que estranhou que ninguém o entendesse); como terceiro objetivo, queria salvar o Capitão Grant.

As seguidas reinterpretações do texto deveram-se a Jacques Paganel. A primeira interpretação (feita sem ele) fora motivada, como se ressaltou antes, pela disposição para a mensagem, por um desejo de descobrir o que de fato acontecera no passado. Entretanto, a segunda e a terceira interpretações estabelecidas por Jacques Paganel foram motivadas pelo *objetivo* e pelo *dever* de realizar alguma coisa no futuro, de *mudar* o rumo do *Duncan*, a fim de encontrar o Capitão Grant. O conhecimento do passado já não era uma finalidade em si mesma; tornara-se um instrumento para propósitos práticos; a teoria servia como idéia prática reguladora da ação. Jacques Paganel não acrescentou nenhuma *informação* nova, nenhum fato novo; o que fez foi ordenar os fatos segundo uma teoria voltada para ação. *Não estava lidando com o passado*, lidava com o presente voltado para o futuro, embora o tema de seu interesse também abrangesse o passado; sendo sua preocupação o passado, o presente e o futuro do *Britânia* e de sua *tripulação*. Este modo de teorizar é o que se chama *filosofia da história*.

A historiografia só pode ser denominada *epistême* e diferenciada da simples opinião, quando se desliga o conhecimento do passado de quaisquer objetivos imediatos práticos ou pragmáticos. Também a filosofia da história desvincula o conhecimento do pragmatismo, mas o *relaciona com a prática*. Como a filosofia em geral, quer descobrir o que é verdadeiro e bom. Daí, o verdadeiro é ao mesmo tempo o Bem — que deveria guiar-nos em comportamento e ações; o falso é, ao mesmo tempo, o Mal: não pode nem deve conduzir-nos. Na filosofia da história o passado é sempre o passado-no-presente. Está ligado ao “bem”; trata-se de uma reconstrução do passado a fim de restaurar a unidade da verdade e

do bem, no presente, e para o futuro. A filosofia da história *fala* do passado, mas nada comunica a respeito dele; antes, nos conta algo sobre o presente, com a intenção de interferir no presente, para mantê-lo ou modificá-lo. Ainda assim, isto não significa que a filosofia da história nos forneça um conhecimento que seja menos verdadeiro do que aquele produzido pela historiografia. Jacques Paganel conseguiu reconstruir a mensagem com tanta habilidade quanto os “historiadores” *Duncan*. Embora considerasse os fatos como dados e não tenha tomado a reconstrução como um fim em si mesmo, embora não acrescentasse nenhuma informação nova, foi capaz de transformar os fatos em duas teorias subsequentes, de modo homogêneo e sem contradições lógicas.

De qualquer maneira, o reencontro do Capitão Grant não foi devido nem às previsões dos “historiadores” nem àquelas do “filósofo da história”. Contudo muitas coisas aconteceram: um novo conhecimento (informação sobre o passado) foi proporcionado à consciência histórica pronta para recebê-lo e isto, com efeito, alterou o destino do *Duncan*.

A autobiografia de pessoas e da humanidade é escrita, em conjunto, tanto pela historiografia quanto pela filosofia da história. A primeira nos faz lembrar de algo que fora esquecido, a segunda modifica nossas vidas ou, no mínimo, nossa atitude existencial, reorganizando todo o material recordado. A primeira não pretende alterar nossas vidas; tampouco a segunda deseja fazer-nos recordar aquilo que fora esquecido. Aquilo que tem de ser lembrado e o modo como as lembranças podem relacionar-se com nossas vidas constituem duas expressões da consciência histórica do presente. O tema da historiografia é o passado e ela lida com o passado, mas motivada por uma abertura para a mensagem. Já o tema da filosofia da história compreende o passado, o presente e o futuro no presente, lidando com o presente do ponto de vista do futuro.

Tornou-se um lugar comum dizer que a relação entre o presente e o passado não é senão uma forma de *comunicação*. Porém, considerando verdadeira a distinção, acima feita, entre historiografia e filosofia da história, o único instrumento que nos permite comunicar com o passado em nível de conhecimento verdadeiro é a historiografia. Se alguém fala de passado sem contar nada sobre ele, contando algo de novo apenas sobre o presente (e sobre o futuro no presente), não estabelece uma comunicação com o passado, mas sim com o presente. Na verdade, a filosofia da história

questiona o passado, mas levanta apenas aquelas perguntas cujas respostas já são conhecidas pelo indagador. Em consequência, as perguntas constituem problemas falsos no que diz respeito ao passado; só são verdadeiros quando relacionados com o presente. Como resultado, o passado enquanto tal não fornece nenhuma informação nova para a filosofia da história, ele fala a linguagem do presente. Por outro lado, a historiografia comunica com o passado e, ao indagá-lo, não faz perguntas previamente respondidas. Para ser mais exata, a historiografia tem uma noção preliminar sobre o tipo de respostas possíveis (do contrário, não poderia formular com precisão as perguntas que faz), apesar de que as respostas efetivamente dadas pelo passado não possam ser predeterminadas. É possível até mesmo que a historiografia obtenha uma resposta incogitada, ou que permaneça sem resposta alguma. Ao mesmo tempo, a historiografia também tem de "induzir o passado a fazer suas próprias perguntas". Esta é uma norma da historiografia que, apesar de não ser possível cumpri-la completamente, deve-se sempre almejar a sua realização. Seu pleno cumprimento é impossível porque a ressurreição dos mortos é realizada por aqueles que vivem no presente e porque o passado só pode falar na língua do presente. Contudo, constituem coisas muito diferentes entre si, o falar a linguagem do presente e o tornar explícita a mensagem do presente (que é tarefa da filosofia da história). Historiografia é um tipo de psicodrama, no qual o inquiridor se obriga a assumir a posição daqueles que ele deseja entender. O historiador tem de colocar-se na posição de idades presentes passadas, de pessoas atuantes em instituições passadas, sem supor que ele ou ela saiba algo a mais ou melhor do que as pessoas de então. Só existe comunicação efetiva caso haja pelo menos dois interlocutores, caso sejam diferentes, caso sejam capazes de fazerem-se perguntas diversas e de responderem-se de modo diferenciado, caso o resultado da comunicação seja diferente do ponto inicial, de modo que, depois dela, nosso conhecimento fique acrescido de algo que antes ignorávamos ou que, pelo menos, venhamos a conhecer alguma novidade.

6º Capítulo:

Os valores na historiografia

No capítulo precedente, sem que se conscientizasse o leitor sobre a antinomia implícita, foram feitas duas afirmações, que visavam a apreender o caráter de *episthème* próprio da historiografia. A primeira delas é a seguinte: a historiografia é sempre uma expressão da consciência histórica, uma de suas formas de consciência impingida. A segunda afirmação pode-se formular assim: a historiografia precisa desligar o conhecimento acerca do passado de qualquer pragmatismo e de diretas implicações práticas, quer no presente, quer para o futuro.

Esta não é a antinomia da historicidade em geral, mas aparece em um estágio concreto da consciência histórica. Na medida em que a capacidade da razão em apreender a essência do mundo não era valorizada, a auto-reflexão era desnecessária e as antinomias não surgiam. O pensamento antinômico aparece com Kant trazido pela consciência da universalidade refletida. Hegel resolve a antinomia, pressupondo que o entendimento humano se desenvolve historicamente e que todas as épocas têm suas verdades próprias. Ainda assim, graças ao auto-desenvolvimento do espírito do mundo, a verdade *última*, a da totalidade é, ao mesmo tempo, a genuína, a síntese de todas as verdades particulares necessariamente expressas no curso da história. A filosofia pode assumir tal postura, porque lida com o presente, mas a historiografia não pode, porque tem de considerar seriamente as antinomias da razão, visto que não lhe é permitido confundir o sujeito do presente com o sujeito-objeto do passado. A controvérsia entre Ranke e Hegel

foi, no fundo, uma polêmica entre a teoria da historiografia e a filosofia da história.

Quando Heródoto definiu historiografia como “conhecimento verdadeiro”, tal conceito não implicava uma auto-reflexão crítica e não podia, assim, ser antinômica. A narrativa da história estava relacionada com valores *consensuais* e com a auto-imagem que fazia, de si, a cidade-estado. Tais valores podiam ser interpretados de modo variado, mas sua validade estava acima de qualquer dúvida. Ser crítico e metódico não implicava uma instância crítica sobre os valores, significava apenas a eliminação do testemunho auricular, ou seja, da prova por ouvir dizer. Não importa se este consenso com relação aos valores é chamado de *sensus communis* ou *consciência coletiva* ou ainda *Vorurteil*, a única coisa que importa é que era considerado como dado. Os limites e os objetivos dessa disponibilidade para a mensagem estabeleciam-se por este *sensus communis*. Consciência da história era a consciência de uma pré-história, porque a disponibilidade, ou abertura, para a mensagem se identificava com a disponibilidade para a pré-história de uma cidade-estado. Mesmo quando se refletia sobre as mudanças nos costumes, admitia-se um consenso sobre a exclusividade dos valores fundamentais (como na historiografia romana). Foi preciso que o consenso relativo a estes valores básicos se problematizasse para que o historiador se interessasse por uma pré-história diferente daquela que lhe era própria.

Considerando o consenso relativo aos valores fundamentais e, assim, a disponibilidade para a mensagem, como uma abertura específica para a mensagem pré-histórica, não só era impossível uma desvinculação do interesse prático imediato, como não havia sequer necessidade alguma disto. A história de eventos e personalidades do passado servia apenas como *lição moral* para os eventos e pessoas do presente, uma vez que a história exemplificava os mesmos costumes ainda válidos no presente. Os “estrangeiros” (bárbaros, pagãos) poderiam ser considerados ora como “repulsivos” ou, então, quando as normas morais válidas eram infringidas pelos sustentadores dessas mesmas normas, eram ressaltados como exemplos de cumprimento destas mesmas normas negligenciadas por seus próprios representantes. O fato do conhecimento verdadeiro desligar-se do interesse pragmático, tampouco poderia servir de regra historiográfica, porquanto, na esfera sócio-política, ainda não se distinguia ação prática de ação pragmática. Se há consenso

no que toca os valores, então a racionalidade objetiva das ações humanas fica sempre subordinada ao valor de racionalidade delas, embora, é claro, não fatalmente, mas segundo a norma — a visão de mundo própria da era. Daí, a distinção entre interesse prático e pragmático não pode ser considerada como um *problema*, mas sim vista como uma anomalia, a despeito de sua frequência. A consciência impingida da historicidade tem de expressar interesses práticos diretos e não pode levar em consideração a discrepância entre intenções práticas e pragmáticas. É curioso o fato de que o primeiro pensador a distinguir teoricamente os interesses prático e pragmático (Maquiavel) não foi bem sucedido na aplicação de sua distinção à historiografia (de um lado, *O Príncipe* e, do outro, *Discursos* e *A história de Florença*).

Assim, a norma da historiografia como conhecimento verdadeiro, segundo a qual a reconstrução do passado deve ser desligada de qualquer intenção pragmática ou diretamente prática, constitui, também um produto da história. Com o despertar da sociedade civil baseada em contrato, como resultado da perda dos vínculos comunais, começou a desintegração daquele firme *sensus communis* relativo ao padrão e à hierarquia dos valores. Por um lado, a universalização e a abstração de alguns (poucos) valores e, de outro, a *particularização* do *sensus communis* concreto, bem como o surgimento de costumes diferentes, com frequência contraditórios, numa mesma sociedade e num mesmo tempo, provocou uma perturbação das pessoas na orientação de seus valores. Daí, o pragmatismo e a intenção prática (sucesso e bem) desvincularam-se e o próprio “bem” pluralizou-se (diversidade de bens supremos). Todos esses elementos resultaram num pluralismo de visões do mundo. A consciência da tendência acima descrita conduziu à dupla necessidade de *garantir* a validade universal de nossa moralidade — aparentemente — esvaziando-a de todo conteúdo material, bem como de garantir, também, a cientificidade de nosso conhecimento, acusando as visões de mundo, de um lado, de serem as fontes das insolúveis contradições lógicas e, de outro, de universalizarem uma visão de mundo (uma ética) particular.

Resumindo, a dissolução do *sensus communis* e a pluralização das visões de mundo (decorrentes do surgimento da sociedade civil) transformou a disponibilidade para a mensagem em diferentes, embora interligados modos. Primeiramente, tal disposição tornou-se, de modo crescente, uma disponibilidade para tipos diferentes

de *passado*. Em segundo lugar, diferentes visões de mundo começaram a interessar-se por *tipos* variados de mensagens (guerras, instituições públicas, leis, formas de estados, heróis, vida cotidiana etc.). Em terceiro lugar, iniciou-se um "mergulho" no passado. A bem conhecida característica da historiografia — que nos faz relembrar aquilo que fora esquecido — decorre de tal interesse; procuram-se vestígios de mensagens. Entretanto, a consciência histórica, que detonou o "mergulho" historiográfico na reconstrução de tantas histórias alinhadas com tantas visões de mundo, constituiu a base da necessidade de abstrair destas *mesmas* visões de mundo, de modo a tornar-se "científica". Esta é a razão pela qual a historiografia tem de desligar-se da prática direta e do interesse pragmático.

Constata-se que não é muito difícil resolver *teoricamente* a antinomia da historiografia. A tese de que esta constitui a consciência impingida por nossa historicidade e a tese associada de que seu conhecimento verdadeiro deva ser desvinculado, tanto do interesse prático direto, quanto do pragmático, *não configuram duas teses separadas*, mas apenas uma, porquanto a necessidade de desvincular é uma expressão de nossa consciência histórica, tanto quanto a lucidez de que tal desligamento é inalcançável. Embora a tensão entre "Deve" e "É" seja inerente às próprias categorias, razão pela qual o "Deve" é sempre concessivo, seria um erro afirmar que tudo aquilo que deve ser feito não pode ser realizado. Contudo, no caso da historiografia moderna, *Deve* é concessivo de modo refletido: sabemos que *Deve* não é realizável e mesmo assim queremos que o seja. Assim, a solução teórica da antinomia da historiografia não nos faz avançar um passo sequer na solução prática da mesma antinomia. Tanto o postulado de cientificidade (isto deve ser feito), quanto as auto-reflexões de nossa historicidade (isto não pode ser feito) exprimem a nossa consciência histórica.

Antes de dar continuidade à discussão, quero resumir, com brevidade, três propostas teóricas típicas formuladas como tentativas de solução para a antinomia acima mencionada. Embora consciente das subdivisões de cada uma delas, ressaltarei apenas as *direções* das teorias implicadas, sem tentar uma crítica meticulosa de seus modos peculiares de argumentação.

a) A desvinculação da historiografia de interesse prático e pragmático pode ser efetuada se forem evitados todos os tipos de julgamento. Daí nenhuma categoria com inerente conteúdo de valor

deve ser aplicada na historiografia, a qual só será capaz de apreender a realidade do caso, se não tiver nenhuma idéia oculta ou premeditada sobre como deve ter acontecido, uma vez que qualquer padrão de comparação está comprometido com o interesse prático do hoje (o que algo deve ser *aqui e agora* e como deve sê-lo).

b) O material histórico não pode ser organizado de modo significativo sem a aplicação de um conjunto de valores; até mesmo a periodização seria impossível neste caso. Entretanto, por estarmos nós mesmos "na história", nosso conjunto de valores não pode realizar esta tarefa. Os períodos passados têm de ser compreendidos através de seus valores e não de nossos — se lhes aplicarmos os nossos violaremos a verdade e a norma de cientificidade. Existe apenas um sistema de valores cuja aplicação nos permite organizar o material histórico, conferir-lhe sentido sem violar a regra da verdade científica, e este consiste num sistema de valores fora da história, o qual não é histórico, mas eterno. Como Rickert põe a questão: a própria "fórmula do valor" ("*Vertformel*") deve ser "aistórica".

c) Até mesmo a tentativa de descontaminar, de nossos valores, visões de mundo e preconceitos, as reconstruções históricas que fazemos, mostra-se sempre inútil. O que não podemos fazer, não devemos sequer tentar. Temos de conscientizarmo-nos de que não há como engendrar princípios normativos senão retirando-os do presente histórico (Dewey). Noutra formulação: não podemos esquecer o fato de que a historiografia sempre lida com o presente (Croce). Numa terceira fórmula se ressalta que, em nossa sociedade, há diferentes padrões de valores incrustados em múltiplas visões de mundo (frequentemente controvertidas) relacionadas com classes diferentes. Assumir o ponto de vista de uma classe específica significa reconstruir a história do ângulo de uma determinada visão de mundo e do padrão de valores que lhe é inerente. Devemos assumir a posição daquela classe ou estrato social que, por causa de sua posição social, tem melhor (ou absoluto) acesso à verdade e à cientificidade.

Consideremos estas três formulações.

À primeira vista salta aos olhos que, a despeito das soluções apresentadas, existe uma *avaliação* explícita em todas as três propostas teóricas: não apenas definem o que a historiografia faz, mas formulam aquilo que *ela deve fazer* de modo a tornar-se algo (realmente científico, significativo e capaz de cumprir sua tarefa). To-

dos os três imperativos (pois é isto que são), em certo aspecto formulam exatamente o *mesmo* postulado: aquilo que é formulado pela historiografia tem de ser *verdade* (conhecimento verdadeiro). O que os torna diferentes é a interpretação do conceito de conhecimento verdadeiro.

Na presente etapa de análise, basta ressaltar algumas fraquezas de cada uma das propostas teóricas acima destacadas. A questão, que, em parte, está relacionada com a possibilidade de atenderem-se suas exigências, dirige-se fundamentalmente à dúvida sobre se aquelas devem ser aceitas como normas.

a) Argumenta-se, com frequência, que o ato de avaliar seja inevitável. A tentativa de despir nossos conceitos de qualquer conteúdo de valor, bem como de aplicar à historiografia, apenas aqueles considerados "exatos" constitui, em si mesma, uma expressão de nossa consciência histórica. O tipo de interpretação da noção de "verdade" que lhe é inerente não está menos impregnada de uma visão de mundo, do que qualquer outra. Esta visão de mundo situa-se no tempo e no espaço e não tem mais chances do que qualquer outro tipo de visões em seu protesto por validade eterna. Mesmo que aceitássemos que os defensores dessa abordagem reconhecessem um único valor, o de verdade científica, já haveríamos de rejeitar sua reivindicação quanto a estarem isentos de valores. Mas tal não é o caso. O fato de que a norma do conhecimento científico esteja fundada em uma interpretação particular da noção de "conhecimento verdadeiro" implica que este próprio conceito seja avaliado pela visão de mundo na qual está incrustado e que a avaliação (interpretação) de "conhecimento verdadeiro" transcende o próprio valor deste. Além do mais, a diferenciação entre os conceitos "avaliadores" e "exatos" (científicos) não passam de uma expressão desta visão de mundo posta no tempo. A própria distinção avalia. A hipótese de um conceito social poder ser aplicado como não-avaliador só tem como critério a própria visão de mundo da qual se toma conceito. Assim, por exemplo, para Pareto, "progresso" é um conceito avaliador, mas "elite" é científico e não-avaliador, embora não seja difícil imaginar uma outra visão de mundo na qual "elite" tenha uma conotação de valor. (Pode-se dizer o mesmo de noções como "tecnologia", "previsão", "monarquia", "partido", "legitimação carismática" e assim por diante.) Nada há *no interno* dos próprios conceitos que os esvazie de avaliação. Consequentemente, a aceitação de uma noção como não-avaliadora

e a rejeição de outra como "avaliadora" só faz sentido no interior da estrutura de uma determinada visão de mundo no meio de muitas outras, todas elas expressando a consciência histórica de nossos tempos. A sugestão de que a interpretação da noção de "conhecimento verdadeiro" está incrustada em diferentes visões de mundo desafia a proposição teórica de que a escolha de valores seja um ato "irracional" além de qualquer possibilidade de explicação. Sem a menor dúvida, a escolha de valor, mesmo que se trate de uma visão de mundo, não pode ser explicada no que diz respeito às escolhas dos indivíduos isoladamente. Entretanto, a falta de demonstração explicativa constitui, em si mesma, a expressão de nossa historicidade, do desaparecimento do *sensus communis* e do confronto de indivíduos deslocados com sistemas de valor controversos e particularísticos. Assim, pode-se explicar a falta de demonstração explicativa com relação à individual escolha de valor. As visões de mundo não são negócios privados e a escolha de valores ocorre apenas no interior da estrutura da consciência histórica, razão pela qual esta escolha é mais limitada do que parece.

Ao mesmo tempo, ao aceitar-se, como eu, a norma de que a historiografia tem de separar a busca pelo conhecimento verdadeiro do passado, de qualquer tipo de interesse pragmático ou diretamente prático, em prova do que digo, não se fica autorizado, a rejeitar a *norma* do positivismo como absurda, mesmo que se possa levantar a objeção de que tal norma não seja nunca *obedecida* nas abordagens positivistas. O positivismo não pode evitar a intenção direta de pragmatismo e de prática (nem mesmo o positivismo anterior) pela simples razão de que ele assume o ponto de vista de uma visão de mundo *particular* e, ao mesmo tempo, o de uma avaliação *particular*, ou seja, uma forma impingida de nossa consciência histórica, enquanto se confronta, como único acesso à cientificidade e à verdade, com todas as demais, simultaneamente, recusando defender racionalmente os respectivos valores. Assim, as teorias positivistas contradizem a própria norma que elas mesmas criaram.

Quando a teoria positivista é aplicada à historiografia, o ato de evitar a avaliação normalmente implica evitar também hipóteses teóricas. O desligamento da prática direta conduz à ruptura integral com a prática, de tal modo que a teoria não retorna de forma alguma à prática. Ao mesmo tempo, a historiografia positivista não está desligada do pragmatismo; a busca pelo conhecimento

verdadeiro torna-se um simples instrumento para justificar a profissão e sua aludida cientificidade excludente. Sem negar certos méritos de erudição a tal escola, pode-se defini-la como beco sem saída no empreendimento humano chamado historiografia. O que não tem um retorno prático é estúpido e aquilo que serve aos objetivos de autojustificação é funcionalmente ideológico, tanto quanto as obras do tipo de historiografia que visa à justificação de certos objetivos sócio-históricos existentes.

b) A proposição de que o material histórico não pode ser organizado de modo significativo, sem a aplicação de um conjunto de valores, vem sendo repetidamente formulada na análise precedente. Uma vez que aceitemos a historiografia lidando com o passado, mas não com o presente nem com o futuro, também teremos de concordar (até um certo ponto) com o imperativo da segunda proposta teórica típica para solucionar a antinomia da historiografia: com o postulado de que os períodos históricos passados têm de ser compreendidos à luz de seus valores próprios e não segundo os nossos. Todavia, as duas asserções acima mencionadas meramente *formulam* a antinomia, sem resolvê-la, já que não são idênticos o conjunto de valores aplicado e aquele que deve ser compreendido. De modo a resolver, também, esta contradição, a teoria, como referido foi, se volta para o supra-histórico, para os valores *gerais-universais* os quais podem ser usados para avaliar qualquer época histórica, todos os sistemas históricos de avaliação, tanto os antigos quanto o nosso.

O recurso a valores supra-históricos, em si, não constitui novidade; todas as variantes da teoria do direito natural fizeram, basicamente, a mesma coisa. A novidade está na rejeição *refletida* da identificação dos valores supra-históricos com os valores válidos de nossa consciência histórica, ou, pelo menos, com valores válidos de uma visão de mundo atribuída a esta consciência histórica. Com relação a isto, não importa se o teórico em questão quer elaborar um conjunto de valores materiais dessa tendência ou inventar uma "fórmula" (*Formel*) universal de avaliação supra-histórica.

Não se pode negar que certos valores se *tornam* historicamente universalizados e se abstraem de seu conteúdo concreto original, preservando seu caráter vinculante através de diversas histórias. Mas a busca por valores universais *fora* e acima da história está destinada ao fracasso, a menos que se recorra a Deus como única fonte principal e como avalista desses valores. Mas mesmo neste caso, o

Deus das teorias modernas é constituído individualmente e os valores por ele garantidos são aqueles que têm de ser concebidos como universais do ponto de vista da modernidade e, sobretudo, do ângulo do autor. Assim, a própria abordagem é uma expressão de nossa consciência histórica no mesmo grau que a abordagem do positivismo. Como vimos, a diferença entre os valores universalmente válidos e aqueles válidos *para nós* está enraizada em nossa historicidade, da qual não conseguimos nos "despir". Explicando melhor, ao construirmos um conjunto de valores ou uma "fórmula" universal de avaliação, acabamos universalizando os valores da época em que vivemos, junto com nossa disposição em aceitar, retrospectivamente, a universalidade de certos valores. Vê-se que a segunda tentativa em resolver a antinomia da historiografia termina, como o positivismo, prisioneira da mesma armadilha. Conscientes do problema da inevitabilidade da avaliação, as teorias em questão optam por evitar a historicidade da avaliação, cuja impossibilidade fora corretamente admitida pelo positivismo. Mais uma vez, os teóricos acima mencionados ficam atados a uma visão de mundo entre várias, enquanto defendem uma universalidade atemporal.

Embora a historicidade da avaliação seja inevitável, o postulado da segunda abordagem teórica não deve ser inteiramente desprezado. Se todas as idades presentes-passadas têm de ser compreendidas, através de seus conjuntos próprios de valores e pelas respectivas visões de mundo, na estrutura em que se manifestam, então, o tempo e o conjunto de valores nossos, com suas respectivas visões de mundo, tampouco deveriam ficar isentos desse mesmo procedimento. Quanto mais os valores universais organizam o material do passado e do presente, mais nos capacitamos a terminar com a aplicação acrítica do conjunto de valores arraigado em nossas visões de mundo particularísticas, afim de entender o passado. Embora, tampouco, a universalização de nossos valores, na nossa época, possa ser integralmente realizada, pode servir como uma idéia reguladora para a historiografia. Como haverá de defender, trata-se de um postulado razoável e livre da falácia implicada na construção de valores supra-históricos. Inúmeras teorias de origem kantiana sofrem, não do mal de postular algo que seja contrário aos fatos (este é o *status* de *todo* postulado), mas — como o positivismo, apesar de seu modo próprio — sofrem da ambigüidade de postular algo que contradiz a nossa historicidade.

c) Os diferentes tipos da terceira abordagem teórica para resolver a antinomia da historiografia enfatiza nossa historicidade, a incrustação de nossos valores e visões de mundo na consciência histórica. Além do mais, até a formulação de um imperativo para transcender nossa consciência histórica é considerada pelos seguidores dessas teorias, como algo equivocado.

Chega a ser desnecessário dizer que também esta abordagem constitui uma expressão de nossa consciência histórica. Ainda assim, neste caso — contrário aos outros previamente analisados — não existe contradição entre a aceitação de que a teoria expressa nossa historicidade e a própria concepção da teoria, porque esta se autocompreende como reflexo da historicidade. A autocontradição da teoria aparece noutra nível, principalmente na explicação do conceito de “conhecimento verdadeiro”.

Se o conhecimento nada é além da expressão de uma clara visão de mundo num dado momento histórico, não podendo nem devendo apartar-se da prática direta e do pragmatismo (por natureza sempre particularísticos), como podemos nos habilitar a distinguir entre conhecimento “verdadeiro” e “não-verdadeiro”? Verdadeiro-falso, Bem-Mal, sucesso-fracasso, útil-peculiar constituem categorias orientadoras de proveniência diversas e a falta de suas distinções esvazia, com antecedência, a solução do problema de “o que é a verdade”, *independentemente* das ações bem-sucedidas, úteis ou corretas empreendidas no campo do conhecimento. Diferentes ações podem ser incrementadas por diferentes entendimentos da sociedade e da história. O que é útil e comprovadamente bem-sucedido para um grupo pode ser pernicioso para outro. Além do mais, o que é útil ou bem-sucedido em uma situação pode ser prejudicial em outra. Se os historiadores das relações franco-germânicas reconstruísem uma história de modo que os alemães estivessem sempre certos, tal historiografia poderia ser bastante útil para a Alemanha numa guerra contra a França, mas definitivamente não serviria para a França e vice-versa. Se o emprego pragmático da teoria historiográfica tivesse algo a ver com a verdade da teoria, todo grupo particularmente interessado teria sua própria verdade, o que significaria uma total renúncia à verdade.

No caso acima mencionado a teoria planeja sua prática direta e seu emprego pragmático por um particularístico grupo de interesse, (é formulada para atender aos interesses franceses ou alemães na guerra). Esboçar a conclusão de que, se os alemães vencessem

a guerra, então a historiografia que promove o sucesso seria *verdadeira*, e vice-versa, não é menos absurda do que a afirmação de que ambas as teorias são verdadeiras porque as duas estimulam ação na guerra. Antes, pode-se sugerir que ambas as teorias sejam falsas justamente porque planejam seu emprego prático direto e pragmático, independentemente do fato de estimularem ações ou de contribuírem para o sucesso delas.

Poder-se-ia argumentar contra estas considerações que o exemplo apanhado ao acaso é extremista. Infelizmente, se dermos uma olhada nos textos de história dos manuais escolares escritos em nosso século, imediatamente concluiremos que essa é a regra geral e não a exceção. Poder-se-ia, contudo, levantar objeções de dois pontos de vista diferentes. Do primeiro, afirmar-se-ia que, mesmo o historiador ou historiadora, não planejando um emprego pragmático ou prático direto, ainda assim, sua teoria poderia ser usada pragmática ou praticamente. Com efeito, este é o caso. Porém, se a intenção do teórico não visa à prática imediata nem ao pragmatismo, mas a algo além, este algo só pode ser o próprio ‘conhecimento verdadeiro’, e a teoria só pode ser medida com o seu próprio padrão de comparação, ou seja, com o referencial do conhecimento verdadeiro desvinculado de pragmatismo e de prática direta. Com relação ao segundo, argumentar-se-ia que, de qualquer modo, é uma pretensão falar em intenção direta de emprego prático e pragmático, porque qualquer emprego de teorias é, de fato, *mediado* pela assimilação de idéias. Todos os teóricos almejam a assimilação de suas teorias, do contrário não as formulariam. Além do mais, sempre imaginam o destinatário para quem estão falando. Trata-se, com efeito, de um argumento justo. Qualquer historiador, inquestionavelmente, quer que suas teorias sejam assimiladas e, principalmente, não apenas por uma comunidade científica, mas por público mais diversificado também. O desligamento do emprego prático direto e pragmático significa apenas uma coisa: eles não oferecem um conhecimento agradável, lisonjeiro e excitante ao público, mas sim *verdadeiro*: querem que o conhecimento verdadeiro seja assimilado por *causa* de sua veracidade. Se a assimilação é, ou não é, co-fundadora da verdade de um conhecimento já constitui uma outra questão. Concorde-se que o caráter constitutivo de assimilação na verdade de uma teoria só pode ser aceito numa *formulação negativa*: se uma teoria social (neste caso uma teoria historiográfica) não é de *modo algum* assimilada por nenhum des-

tinatório, então ela não pode ser um conhecimento verdadeiro. Se aceitamos a tese de que historiografia, enquanto conhecimento verdadeiro, é uma das formas determinadas pela consciência de nossa historicidade, também deveríamos aceitar a conclusão de que se nenhuma única visão de mundo de nossa consciência histórica se reconhece na teoria apresentada, esta não pode ser verdadeira, por não poder ser consciência impingida pela historicidade. Esta afirmação não implica nenhuma formulação positiva sobre a mesma interconexão, principalmente a identificação da veracidade de um conhecimento com a amplitude e profundidade de sua assimilação. Uma assimilação ampla e profunda de um certo tipo de reconstrução da história pode ser devido ao *caráter particularístico de seus valores* empregado na organização do material. A aceitação de que só podemos empregar os nossos valores na reconstrução da história não significa que devêssemos aplicar nela os valores mais particularísticos, mesmo que disso dependesse a amplitude de sua assimilação. Se aceitarmos a assimilação como um dos critérios de veracidade em historiografia, estaremos nos expondo ao perigo de dar preferência a valores particularísticos em lugar dos universais (pelo menos mais universais). Far-se-ia, novamente, a objeção: quem (o que) decide sobre a universalidade dos valores, senão a assimilação? Mas que tipo de assimilação? Assimilação, com que finalidade? E, de quem? Historiografia consiste na consciência impingida pela historicidade. Além do mais, esta visa a alcançar e exprimir o *máximo*, não o mínimo de consciência de uma era.

Houve diversas tentativas de resolver esta contradição sobre o critério de assimilação e a reivindicação pela universalidade de valores, pelo menos, em algumas formulações particulares da teoria em discussão. A mais sofisticada delas, em meu juízo, é a abordagem teórica de Marx depois de reformulada por Lukács. Como bem se sabe, essa teoria reafirma nossa historicidade e entende a consciência como histórica: como nós *somos* historicidade, o conhecimento verdadeiro não pode ser senão a consciência impingida de nossa historicidade. Ao mesmo tempo, argumenta-se que nossa era é peculiar: é o final, o último período do passado histórico, denominado "pré-história da humanidade". Foi nesse período que surgiu uma classe particular (o proletariado) encarregada da missão de transcender esta história. A existência desta classe se dá *dentro da história*; no entanto, seu alvo e sua tarefa se encontram *fora* dela (situa-se na chamada história *real*). Deste modo,

a perspectiva do proletariado nos capacita a resolver a antinomia da historiografia (e das ciências sociais em geral) porque é a expressão de nossa consciência histórica através do ato de refletir sobre o ser da classe. É, ao mesmo tempo, a expressão da humanidade, universalidade *per se*, através do ato de refletir sobre a missão da classe que transcende nossa história. Conseqüentemente, os valores atribuídos de uma classe particularística são também aqueles universais: o material histórico pode ser organizado por eles sem correr o risco de relativismo. Uma vez que a prática do proletariado se completa no fim da pré-história (à qual pertence o passado), e é *per se* universal, o conhecimento só pode ser verdadeiro, se estiver relacionado com a prática dessa classe e ao mesmo tempo desvinculado da prática e do pragmatismo de todas as demais classes sociais.

No que se seguirá, quero ignorar o fato sócio-político sobre se o proletariado tem vivido de acordo com estas promessas e criticar a solução acima mencionada apenas de um ângulo teórico. Conceber o presente como o último período de um passado chamado "história" é, mais uma vez, uma expressão de nossa consciência histórica. Ao enumerar diferentes propostas teóricas — pragmática, hermenêutica e historicista — cheguei à conclusão de que elas refletiram sobre sua historicidade sem contradição e que a contradição sem solução migrava para a noção de verdade. Também a teoria marxista reformulada por Lukács reivindica a solução dessa contradição, pelo menos até um certo ponto, respondendo a questão, acima levantada, sobre a assimilação por quem e sobre a prática de quem podem ser consideradas como constitutivas da veracidade de um conhecimento, bem como reafirmar a reivindicação de que o conhecimento verdadeiro só pode ser alcançado se forem aplicados valores universais. Assim, essa teoria é capaz de diferenciar entre verdadeiro e falso, e as reconstruções mais ou menos verdadeiras da história e da sociedade. Entretanto, o preço pago por tal solução está no fato de que a contradição retorna sobre o mesmo problema com o qual se confrontam todos os tipos de positivismo e todas as teorias de inspiração kantiana, embora de modo diferente. Se uma expressão da consciência histórica explica seu tempo como sendo "o último", ela constrói o "futuro no presente" como se *fosse* o futuro e começa a falar de seu próprio presente no pretérito perfeito. Um período só pode ser o último do ponto de vista de um *outro* período presente e não da ótica de

uma era futura inserida no mesmo presente. Desta forma, o entendimento de uma era presente como sendo a última (num ou noutro aspecto) constitui uma consciência falsa.

A correção que Mannheim pretendeu fazer da teoria marxista-lukacsiana era menos coerente, embora nem por isso fosse menos contraditória. Com efeito, afirma que, na era presente, podem ser considerados corretos os intelectuais que têm acesso à verdade científica, porém, não nos faz avançar um passo sequer na direção da solução da antinomia da historiografia (e das ciências sociais em geral). Hoje em dia, são os intelectuais quem têm acesso à verdade, mas também são eles que têm acesso à falsidade, posto que, na divisão de trabalho, coube-lhes, como tarefa, a criação e a mediação de visões de mundo significativas. Mais exatamente, os intelectuais são produtos da especialização numa sociedade moderna, dirigida pragmaticamente, na qual a criação de visões de mundo significativas são distribuídas segundo as profissões. Assim, todas as visões de mundo são criadas por intelectuais, todas as reconstruções da história e da sociedade são realizações suas. As visões de mundo significativas tanto podem ser diretamente relacionadas com o pragmatismo e a prática quanto deles separadas. Os conjuntos de valores respectivos a elas podem ser mais, ou menos, particularísticos; menos, ou mais refletidos. Podem ser puramente ideológicos ou também científicos. Por isso, está completamente errado atribuir universalidade *per se* aos valores dos intelectuais.

Em vista disso, se a afirmação descritiva de Mannheim fosse transformada em imperativa, o postulado ficaria da seguinte maneira: todos que criam significativas visões de mundo *devem* fazê-lo, aplicando valores universais. Os intelectuais de hoje são especialistas na criação de significativas visões de mundo, logo devem aplicar os valores universais em suas teorias. Trata-se, certamente, de um postulado razoável e válido. Se a aplicação dos valores universais fosse exclusividade da nossa condição de intelectuais, isto tornaria o postulado sem sentido. Só faz sentido porque não é este o caso.

O historiador é um intelectual da mesma forma que o filósofo da história. Todos que escrevem livros deste tipo são intelectuais e quase todos aqueles que os lêem também o são. Eles existem no tempo; expressam nossa consciência histórica, mas precisam superar esta limitação, embora não sejam capazes disto. Para obter o melhor resultado de nossa consciência histórica, devemos obede-

cer o imperativo e, deste modo, transformar nossas limitações em possibilidades, as quais temos de esgotar. A tarefa está dada e a questão básica de como podemos viver de acordo com ela não é levantada por uma ou outra teoria particular sozinha, mas por todas aquelas prontas para seguir as normas. É com este espírito que faço minha proposta.

O problema será debatido em três passos. Primeiramente, alargarei minha argumentação contra o positivismo mostrando em que medida todas as nossas categorias estão carregadas de valores. Em segundo lugar, pleitearei a universalização de nossos valores ao limite mais alto de nossa consciência histórica. No terceiro passo, levantarei o problema da comunicação com o passado, concentrando a análise em torno da questão fundamental sobre se somos capazes de transmitir importantes juízos morais sobre ações que ocorreram no passado.

Como já se mencionou, todos os vestígios do passado podem ser considerados como possíveis mensagens, se estiver presente na consciência histórica uma disponibilidade para elas, a curiosidade por alguma coisa. A simples proposição — o conhecimento é válido — contém duas avaliações: uma explícita e outra encoberta. A aberta vem formulada no predicado, enquanto que a outra se oculta implícita no sujeito da frase. "Conhecimento" significa entendimento, explicação, informação considerada como "boa", tanto quanto "beleza" e "justiça" são consideradas como "bem". A própria noção é avaliadora. Só podemos conhecer, se podemos ignorar. A avaliação oculta contida no conceito "conhecimento" não contradiz a outra, que é explícita ("é válido"), de *nosso tempo*; o que, entretanto, não tem sido sempre o caso. Em diferentes idades anteriores, sempre havia coisas que um mortal *não devia conhecer*. O conhecimento de certas coisas era considerado demoníaco, diabólico, uma forma de transgressão moral. Coisas "demoníacas" ou "diabólicas" são repulsivas, mas ao mesmo tempo atraentes. Esta contradição explica-se por uma outra que se estabelece entre duas avaliações: o próprio conhecimento é um valor, apesar da avaliação deste ou daquele tipo de conhecimento (proibido). O mito da maçã do conhecimento expressa de modo bastante claro a contradição implicada. Ao desaparecer de *nosssa* consciência histórica essa contradição, esquecemos o caráter avaliador da própria noção e somos levados a pensar que apenas o predicado da frase — "o conhecimento é válido" — seja a fonte fornecedora de valores ao conhecimento.

A disponibilidade para a mensagem do passado torna-se, no que diz respeito ao *conhecimento*, cada vez menos seletiva na nossa história: tudo aquilo que aconteceu deve valer a pena ser conhecido. Pondo em termos melhores: a seleção é pessoal e determinada pela visão de mundo dos historiadores. As múltiplas visões de mundo em competição selecionam segundo variadas maneiras, sem terem em comum qualquer tabu. Ninguém diz ao historiador: "Não queremos saber disto ou daquilo, é perigoso, é sacrílego conhecer tal coisa. Esqueçamos." A curiosidade perde as inibições e amplia-se sobre *todas as coisas*. A afirmação — o conhecimento é válido — constitui um juízo de valor que meramente formula o fato de a curiosidade haver-se universalizado e de a seletividade (do ponto de vista do conhecimento) haver desaparecido.

A busca desinibida pelo conhecimento (sobre o passado) mostra-se um valor considerado como dado, como "natural" ou, pelo menos, como adequada à *racionalidade* humana. O crescimento do conhecimento é entendido como infinito *per se* e esta infinitude é avaliada como adequada à racionalidade. A inibição é obviamente um valor de racionalidade e, por esta razão, a falta dessa inibição (e uma avaliação positiva de conhecimento *per se*) pode conduzir à ilusão de que estejamos livres de qualquer tipo de avaliação ou de que a racionalidade válida seja (como deve ser) substituída por uma racionalidade de outro tipo. Entretanto, as inibições e suas negações constituem igualmente valores de racionalidade; também a libertação das inibições implica racionalidade avaliadora.

O valor do conhecimento *per se* é resultado do desaparecimento do *sensus communis* (da *consciência coletiva*). Não sabemos se um novo *sensus communis* poderia ou iria novamente limitar o campo de conhecimento a ser alcançado ou se, outra vez, haveria de questionar sua infinitude. Não é muito difícil imaginar uma nossa *consciência coletiva* estreitando a abertura para a mensagem, mesmo no que diz respeito à historiografia. Vivendo em meu tempo e espaço, dificilmente aceitaria eu tal restrição, mas isto não significa que tal limitação não possa irromper. Assim, argumentaria em favor de uma desinibida disponibilidade para a mensagem do passado no âmbito do valor da racionalidade. Faria isso porque, em minha visão de mundo, existe uma máxima de especial importância — sou um ser humano e nada do que é humano me é estranho.

Repete-se com frequência que o desaparecimento do *sensus communis* abriu estradas para diferentes e particularísticas visões de mundo: algumas controversas e outras até contraditórias. O historiador não pode pisar fora do terreno dessas visões de mundo, porque "pisar fora" de todas as visões de mundo contraria a função da objetivação, a qual está em questão. Na medida em que alguém rejeite a orientação de uma visão de mundo, cada vez mais seu trabalho vai deixando de pertencer à historiografia e tornando-se mera filologia. Sem a perspectiva de uma visão de mundo, não só se torna impossível o *feedback* sobre a prática do trabalho da historiografia, bem como o conhecimento passa a servir apenas como matéria-prima para os historiadores propriamente ditos, os quais o assimilam e guardam junto com suas visões de mundo.

Embora, como foi mencionado, o conhecimento do passado se tenha tornado indiscriminante, no nível da *sociedade como um todo*, também, tornou-se, em qualquer trabalho particular de historiografia, mais discriminante do que nunca. Todos os historiadores da Roma e da Grécia antigas, bem como os de épocas cristãs, selecionavam as mensagens; entretanto, a base e a norma de seleção era amplamente compartilhada. A seleção era determinada pelo *sensus communis* e não pelos próprios historiadores. Contudo, em nossa era, há um enorme número de seleções inteiramente diversas. É o número de visões de mundo dominante que concorre para que haja tantos e tão diferenciados tipos de seleção. Mas até uma mesma visão de mundo compartilhada por um grupo de pessoas pode ser interpretada, por elas, de modos diversos, o que explica as seleções individuais.

Esse tipo particularístico de seleção é co-formativo em *todas as fases* de reconstrução do passado.

A disponibilidade para todo tipo de mensagens, o valor conferido a todo tipo de conhecimento sobre o passado, constitui uma expressão de nossa consciência histórica, na qual, entretanto, a norma é indiretamente observada, como são os casos da disponibilidade para mensagens *exclusivas* e da hierarquização de diferentes tipos de conhecimento. Todo historiador está pronto para ler certas mensagens e recusar a leitura de outras. Todo historiador estima a qualidade das mensagens, rotulando-as como "importantes", "sem importância", "decisiva", "inconclusa", "primária", "secundária". Até mesmo uma decisão sobre a *autenticidade* de fontes históricas — no interior de uma dada estrutura — depende

da visão de mundo do historiador. Aquilo que é "primário" ou "decisivo" para uma visão de mundo, pode ser "inconcluso" ou "secundário" para outra — com efeito, pode nem sequer merecer menção. Tome-se, por exemplo, um documento do passado bem conhecido e simples como a tapeçaria de Bayeux, onde, por toda a terceira parte do trabalho se espalham com obviedade cenas eróticas e pornográficas, costuradas com notável bom gosto, as quais só podem ser lidas como "importantes" e "decisivas" dentro da estrutura de certas visões de mundo, enquanto outras as ignorariam. A seleção é uma avaliação, mesmo no campo de investigação aparentemente mais liberto dos valores. Mas se olhamos para o conjunto global dos trabalhos de historiografia, tomaremos consciência de que, para esses, tudo merece tornar-se objeto de conhecimento.

Todas as visões de mundo têm uma instância antropológica, noutras palavras, uma imagem do homem. A questão posta por todas elas é: como é o homem? Se o historiador afirma: "Descrevo os seres humanos tal como são e não como deveriam ser. A explicação e o entendimento histórico pressupõe, sem dúvida alguma, a reconstrução avaliadora da natureza humana ou, pelo menos, um tipo de comportamento do homem. Isto aparece, com obviedade, em todos os casos em que historiadores *ordenam motivações* (racionais ou irracionais) ao ator (atores) histórico em questão. Se, ao invés de fazerem isso, explicassem as ações como sendo determinadas pelo autodesenvolvimento de estruturas de instituições ou por poderes extra-históricos (Deus, epidemias, densidade populacional), não conseguiriam evitar uma avaliação da natureza humana, embora a fizessem de modo indireto (considerando implicitamente o homem como inativo e maleável, como sendo mero objeto submisso nas mãos do destino, como servo etc.).

É um lugar comum que o tema escolhido por um historiador qualquer situe-se na esfera (como sujeito ao julgamento) de seus sistemas de valores. A avaliação ocorre do ponto de vista do presente, mas segundo um duplo ângulo: pode relacionar-se com algo importante no presente ou para ele, conforme determinado pelo conjunto de valores do historiador. A primeira o leva a escolher um problema ou história parecidos com aqueles do presente; a última faz com que ele ou ela escolha um problema ou história que possa contrastar com o presente. (Como exemplificação típica, mencione-se que, na historiografia marxista, os dois principais pólos

de interesse são: os tempos de explosões revolucionárias, o auge das lutas de classe, a crista das revoluções técnicas, bem como as sociedades ditas "primitivas", "comunistas", exemplos de propriedade comunitária, de participação, harmonia etc.). Aquilo que é decisivo no presente e para ele, depende da questão do presente: o que deve ser feito, o que deve ser mudado, o que precisa ser conservado, o que deve ser rejeitado; e, em cada item, como ocupar-se de tudo. O historiador pode estar convencido de que o presente deva ser rejeitado (avaliação do presente como irrevogável declínio) ou de que alguma coisa deva ser feita, mas só no caso de encontrar-se nova condição (o surgimento de um novo líder ou herói etc.). Se a mudança ou conservação do presente for compreendida como um possível resultado de ações políticas, o historiador acabará reconstruindo sua época como história política. Se for entendida como uma realização cultural (quer de uma elite, quer da coletividade), o historiador reconstruirá a época que escolheu em termos de um *ethos* cultural e de mudança de padrões culturais. Se for captada como resultado da luta de certas forças psíquicas inconscientes, o historiador irá reconstruir o tema como uma história de instintos reprimidos no processo de socialização. Assim sendo, tudo está aberto ao conhecimento e cada um reconstrói a história diversamente, a partir de um sistema de valor e de uma visão de mundo diferentes.

A questão acaba tornando-se óbvia: por que dizer que a história trata do passado? Por que a reconstrução do passado deve estar desligada de uma prática direta e do pragmatismo? Mesmo que todo historiador lide com o presente e não se desvincule ahistoriografia da prática direta e do pragmatismo, ainda assim, de qualquer modo, conseguiremos saber algo a respeito do passado pela leitura conjunta de todos os trabalhos. A antinomia da historiografia parece ser apenas uma expressão de uma falsa expectativa; parece até que o próprio problema nem merecesse ser levantado.

Ambas as objeções possíveis são importantes, mas de aspectos diferentes. Certamente, não há nada de errado no fato de os historiadores reconstruírem a história em diversos modos, segundo variadas visões de mundo e variados sistemas de valor. Ainda assim, não é verdade que se reunirmos reconstruções divergentes, todas tratando do presente, possamos, então, adquirir conhecimento sobre o passado. Entretanto, a aquisição de conhecimento sobre o passado constitui a necessidade de nossa consciência histórica e

esta é a razão pela qual a questão da cientificidade de nosso conhecimento sobre o passado tem de ser levantada. O problema não consiste nas *diferentes* reconstruções possíveis do passado, mas na questão de como essas diferentes soluções possam reivindicar cientificidade sem abandonar a avaliação, o que aliás não pode ser consumado.

Indubitavelmente, o caráter científico de um trabalho de historiografia não reside exclusivamente nos valores aplicados, nele por ele; há outras condições adicionais a serem preenchidas de modo a cumprir aquela exigência. Nos capítulos subseqüentes elas serão discutidas em detalhe. Mesmo que não seja condição suficiente para a reconstrução científica do passado, a análise deve começar pelo primeiro, ou seja, pelo método adequado de avaliação.

O tríplice dilema da historiografia pode, então, ser reformulado como seguirá. Como consciência impingida por nossa historicidade, a historiografia atribui valor ao conhecimento per se e, assim, a soma global dos trabalhos historiográficos abarca, sem discriminação, todo conhecimento possível sobre o passado. Entretanto, cada trabalho historiográfico particular distingue conhecimento relevante do irrelevante, importante do sem importância, em *cada aspecto* a partir de suas *particulares* visões de mundo, bem como de seus conjuntos de valores. E tudo isto acontece (este é o terceiro elemento) apesar da norma de que, segundo a consciência a que nos obriga nossa historicidade, a historiografia tem de desvincular o conhecimento acerca do passado de qualquer implicação prática direta ou pragmática para com o presente e para com o futuro, de modo a tornar-se conhecimento verdadeiro.

Mesmo que esta série de contradições não possa ser resolvida, as normas para tal resolução devem ser obedecidas. São os próprios valores que definem dentro de qual estrutura esta norma pode ser observada. Se um método de verificação de valores aplicado na historiografia pudesse ser sugerido (do ponto de vista da observação das "regras" acima mencionadas), conseguir-se-ia uma resposta à questão principal sobre a pré-condição de um conhecimento cientificamente verdadeiro em historiografia.

Os valores aplicados na historiografia podem ser:

- a) conscientes ou inconscientes;
- b) indiscriminantes ou discriminantes;

- c) refletidos ou não refletidos;
- d) falsos ou verdadeiros.

A norma para tornar nossos valores conscientes foi claramente expressa por Max Weber. A aplicação inconsciente de valores impede a reflexão sobre os valores empregados, assim não se pode sequer levantar a questão sobre avaliação indiscriminante ou verdadeira.

Os valores inconscientes têm sempre uma proveniência particularística e entram na teoria com a falsa consciência de ausência de avaliação, o resultado é que uma reconstrução particularística do passado é vista, sem questionamento, como o único conhecimento verdadeiro possível. A solução dos problemas históricos é considerada patente, sem sequer uma tentativa em desconectar o conhecimento assim haurido, da prática direta e do pragmatismo. A presunção de que a questão da avaliação consciente seja evitada, se o método de inquirição seguir os padrões emprestados de alguns dos procedimentos das ciências naturais, consiste num erro. Se a avaliação não é metódica, a própria indagação metódica não pode decidir sobre a veracidade ou falsidade de uma teoria.

A aplicação discriminante, ou não, de valores consiste numa questão muito mais intrincada com múltiplas implicações. Falando genericamente, o emprego de um certo valor é sempre discriminante, caso esteja relacionado exclusivamente à *consciência do nós*. Se um historiador atribui o mais alto valor ao conceito de "nação", ele ou ela não deve aplicar este valor apenas a sua própria nação, mas virtualmente a todas. O historiador não pode censurar o nacionalismo de outras nações, enquanto admira o seu próprio. Caso ele escolha a "cultura" como supremo conceito de avaliação, tal valor não pode estar relacionado apenas com sua própria cultura, mas virtualmente com todas as demais. A aplicação discriminante de valores também tem um aspecto não-consciente. Os próprios valores podem tornar-se conscientes, mas a identificação deles com a *consciência* de nós pode permanecer inconsciente.

Para corroborar, a historiografia pode operar com conceitos avaliadores relacionados com *bens específicos* em diferentes modos. Por exemplo, no reino da cultura, um historiador pode optar pela "cultura ocidental" ou pela "cultura tribal", pela "cultura técnica" ou pela "cultura emocional". No reino do "poder", o historiador pode optar por um certo tipo de poder em lugar de outros, ou pode avaliar o uso do poder como positivo, quando exer-

cido por certos atores em determinada situação, e como negativo, quando exercido por outros em situações diversas. Mesmo assim, se os valores forem especificados segundo bens particulares, os valores especificados *não devem constituir os mais elevados*. Caso venham a ser empregados como os valores mais elevados (não importa se conscientemente ou não), a avaliação será discriminante e, desta forma, ideológica. Mas, se as avaliações especificadas puderem subordinar-se a valores mais elevados sem contradição e se tais valores mais altos, por sua natureza própria, não forem discriminantes, a avaliação especificada de determinados bens tampouco se tornará discriminante. Para que se tenha melhor idéia do que estou falando: se a avaliação especificada de uma cultura particular pode subordinar-se a valores tais como "acesso equânime aos produtos da cultura" ou "pluralismo das objetivações culturais" ou "coesão social da cultura", valores estes que são aplicados de modo não discriminante, uma vez que servem igualmente como medida avaliadora para *todas as culturas*, independentemente do fato de serem ou não a "nossa"; e, mais adiante, se a subordinação não implicar nenhum tipo de contradição, então, as avaliações especificadas tampouco podem ser consideradas como discriminantes. Poder-se-á objetar que o procedimento comum é justamente o oposto: de início temos nossos valores especificados e, só então, buscamos os não discriminantes — mais elevados — de modo a justificar a aplicação dos primeiros, segundo interesses práticos. Isto pode perfeitamente ser verdadeiro, mas não contradiz a presunção de que, seguindo a norma de aplicação de valores indiscriminantes, já estamos, de fato, desvinculando as avaliações históricas, pelo menos, do interesse pragmático, bem como, parcialmente do interesse prático imediato, porque nos comprometemos com a aplicação, dos valores mais elevados (indiscriminantes), em *todos os casos*, noutras palavras, não apenas naqueles com que nosso interesse prático direto esteja comprometido.

Já este segundo método de evitar discriminações avaliadoras implica reflexão.

De maneira não refletida, aplicam-se os valores nos seguintes casos:

- a) se não se reflete sobre os próprios valores;
- b) se não se reflete sobre as avaliações concretas.

O primeiro estágio de reflexão pode ser apreendido e explicado sem sofisticação, porque, em historiografia, a obrigação de

refletir sobre os valores é algo simples, apesar de que seja difícil viver de acordo com isso. A reflexão sobre os valores consiste em dois elementos. Implica a reflexão sobre os valores herdados de diferentes tradições (tradições da vida cotidiana, da historiografia, da teoria da história e da filosofia da história); e a reflexão sobre a estrutura teórica, o sistema categorial das tradições re-herdadas, as quais são cristalizações das avaliações anteriormente absorvidas.

O primeiro elemento se divide novamente em inúmeras partes interligadas.

Somos educados de acordo com um certo padrão de valores da vida cotidiana e de um determinado meio (cultura e classe social) por ele reproduzido. Na vida cotidiana, a prova da relevância dos valores é sempre pragmática e prática; no processo de aprendizagem deles tornamo-nos aptos a encontrar nosso caminho com correção. A avaliação adquirida complementa sua tarefa específica quando nos gabarita a atuarmos com facilidade ou, pelo menos, a evitar catástrofes. Em todos os tipos de atitudes teóricas, à quais obviamente pertence a historiografia, o cordão umbilical da sobrevivência e da avaliação pessoais precisa ser cortado. O teórico, que segue e aplica valores apenas para obter sucesso na vida cotidiana, exclui-se a si mesmo da comunidade ideal dos cientistas, sem levar em consideração se ele realmente intenciona ter sucesso ou não. Assim, a primeira norma de reflexão sobre os valores exige que revelemos se os valores que estamos aplicando atende ao requisito de pessoal desinteresse. A renúncia a si mesmo proposta por Peirce é o primeiro passo na reflexão sobre os valores.

Os conceitos avaliadores e os padrões de comportamento interiorizados desde a tenra idade constituem manifestações de modo específico de vida, que resulta de certas tradições e da divisão social do trabalho. Os seres humanos começam a ver o mundo através das lentes das avaliações pré-fabricadas. Embora nosso mundo forneça uma heterogeneidade de tais óculos, permitindo a todos a possibilidade de comparação, seleção e escolha, o primeiro processo de aprendizado, que é o mais intenso, tem sobre a mente um impacto difícil de ser alterado. É assim, não apenas porque intermediamos valores com nossos gestos, linguagem e também com atitudes habituais, mas porque seu caráter avaliador permanece camuflado no caráter seminatural dessas manifestações da vida. Assim, a segunda regra de reflexão sobre os valores exige uma desnaturalização dos padrões de avaliação e dos conceitos herda-

dos pela tradição e sua transformação em expressões de uma visão de mundo particular, mesmo que incoerente. Isto não significa necessariamente que o processo de reflexão tenha de terminar com a rejeição de nossos padrões seminaturais de avaliação, mas antes, que deve tomá-los, por necessidade, conscientes e, desse modo, abertos tanto para a aceitação como para a rejeição.

Qualquer um que viva num mundo de divisão social do trabalho, numa sociedade de subordinação e hierarquia, precisa estar consciente da afinidade de todas as teorias sociais e de seus respectivos conjuntos de valores para os projetos sociais e para as expectativas diversificados e freqüentemente conflitantes. Esses projetos e expectativas conflitantes têm, por seu lado, uma afinidade com diferentes classes sociais, estratos, grupos, com interesses ou necessidades de um ou vários deles. Esta consciência implica a terceira norma negativa para a reflexão sobre os valores, a qual prescreve que não devemos, ingenuamente, generalizar um conjunto de valores interligados com necessidades e interesses particularísticos. A mesma norma tem de ser estendida à compreensão das tradições da historiografia e da filosofia da história, uma vez que se deve presumir que seu conjunto de valores exprime uma afinidade com determinadas visões de mundo, com projetos, bem como com necessidades e interesses particulares.

A reflexão sobre os valores de empreendimentos científicos herdados implica uma investigação bastante diferente do procedimento de auto-reflexão. Essa deve ser realizada antes da teorização; ao passo que a reflexão sobre os valores das objetivações herdadas só pode ser reconstrutiva. A fim de que se realize uma verdadeira reconstrução, não basta apenas rastrear a afinidade da teoria em questão com projetos particulares ou com as necessidades de certas formas sociais. A pesquisa deve estender-se até incluir uma reinvestigação da estrutura categorial dessa mesma tradição. Como a avaliação lhe é intrínseca, os sistemas categoriais devem ser aplicados criticamente nos casos em que nosso sistema de avaliação difira daquele pertencente ao corpo de conhecimento herdado. Nenhum trabalho historiográfico conseqüente pode ser escrito sem que se faça uma reavaliação das categorias empregadas. Caso se aceite e aplique, por exemplo, a distinção entre partido e facção, casta e classe, primeira e segunda servidão, é preciso estar consciente do valor conotativo inerente a tais conceitos e, se o conjunto de valores de alguém divergir daqueles dos autores que fizeram

as distinções, então, as abandonamos completamente, ou as devemos reavaliar e redefinir, para adequá-las à nova visão de mundo sem gerar contradições internas.

Aqui chegamos ao segundo problema da reflexão, sobre os valores, acima definido como reflexão sobre a aplicação de valores na teoria. Pode-se formular o imperativo para a aplicação de valores assim: nos trabalhos historiográficos *deve-se refletir sobre todas as avaliações concretas*. Mais uma vez trata-se de uma forma de auto-reflexão, mas constitui um *segundo* passo dentro do processo o qual não pode ser dado antes que se escreva o trabalho, mas só enquanto se o esteja escrevendo ou, não raro, só depois de havê-lo escrito, como um elemento de revisão.

O sistema de valores consciente, indiscriminante e refletido tem de ser aplicado num trabalho historiográfico de modo conclusivo e coerente, sem contradições. Entretanto, por mais que um historiador ou historiadora tente, nenhum deles consegue ser bem-sucedido na aplicação isolada dessa norma. O trabalho tem de estar aberto (seja durante o processo de escrita ou na forma acabada) à discussão. Não apenas à discussão teórica, no sentido mais estreito do termo, mas também à uma discussão de valor. Na prática é difícil distinguir uma discussão teórica daquela de valores, embora isso ocorra, apenas se tal discussão sobre teoria superar o nível de verificação e refutação dos fatos (interpretados). Não obstante, tal distinção precisa ser feita por razões de princípio.

O valor de um trabalho historiográfico pode ser criticado de modo legítimo como não refletido, logo errôneo, se ficar provado um dos seguintes pontos:

- a) que, embora os mesmos valores mais altos (idéias de valor) sejam empregados nele, o são segundo *diferentes* interpretações;
- b) que há uma contradição ou discrepância entre os valores professados e aqueles aplicados (ou alguns desses);
- c) que valores indiscriminantes são aplicados de modo discriminante;
- d) que o sistema categorial aplicado pelo escritor implica avaliações que não combinam com o sistema de valores professado pelo escritor;
- e) que o escritor tenha tornado sua avaliação coerente ao preço de não levar em consideração certos fatos, sem defender o fato de terem sido ignorados em sua estrutura teórica;

f) que o escritor tenha tornado sua avaliação coerente apenas porque se referiu a fatos não aceitos como tais pelo consenso da comunidade científica, sem oferecer uma nova interpretação da mensagem em questão, segundo o princípio de causa eficiente;

g) que o escritor efetuou avaliações específicas sem relacioná-las com valores mais elevados sem contradições;

h) que o conjunto de valores incrustado no sistema categorial revela, na aplicação, contradições internas.

Se qualquer desses itens ficar provado, o historiador fica obrigado a corrigir o erro, tornando a estrutura avaliadora coerente ou defendendo, seja a omissão de certos fatos, seja a introdução de novos. Se o historiador fracassar nessa tarefa (e não importa se por falta de vontade ou por incapacidade), o conjunto de valores dele ou dela pode justamente ser rejeitado como *errado*. Desse modo, a norma de reflexão sobre os valores implica uma disposição para *eliminar todas as contradições da aplicação de valores* e, caso isso se revele impossível, deve estar preparado para *reconsiderar o próprio sistema de valores* e substituí-lo por outro. Certamente este tipo de disposição implica a separação do interesse quer pragmático, quer daquele prático imediato. Sempre que o historiador quiser usar o material histórico, apenas como prova da validade de seus valores, faltar-lhe-á, por completo, disposição para abrir o trabalho a qualquer tipo de crítica, no que diz respeito à aplicação contraditória dos valores, porque tal disponibilidade pode colocar em perigo os objetivos pragmáticos e diretamente práticos inerentes ao conjunto de valores. A abertura para a discussão dos valores aparece também como parte do interesse prático, mas de modo indireto. Não se trata de a prática, existente e aceita ter de ser legitimada pela história, mas de uma compreensão relevante (verdadeira) do passado histórico (ou de um período do passado) dever ser vista como condição do *feedback* prático correto.

Como resumo das normas de avaliação: os valores devem ser conscientes. Não podem ser discriminantes, têm de ser genéricos. Deve-se pensar sobre eles a partir de diferentes ângulos, tais como:

a) desprendimento pessoal;

b) suspensão do caráter seminatural deles;

c) atenção com a afinidade entre os valores (e visões de mundo) e os interesses e necessidades de grupos sociais específicos;

d) reconsideração da capacidade de valor das categorias herdadas das distinções categoriais aplicadas;

e) compromisso com a discussão de valores na qual se pode demonstrar que o sistema de valores é coerente ou contraditório em sua aplicação e, desta forma, correto ou errôneo.

Todos esses pontos constituem apenas *pré-condições* para a especulação que prometi analisar aqui. Embora certos aspectos da separação do conhecimento sobre o passado, de interesse pragmático e imediatamente prático tenham sido formulados como imperativos, um desses, acima mencionados, tornou razoável a presunção de que tal preparação é simplesmente ilusória. Refiro-me ao imperativo que recomenda estar consciente da afinidade entre a teoria e interesses ou necessidades de um determinado grupo e projeto. Que significado pode ter o fato de ficar consciente desta relação, se a afinidade de valores com qualquer tipo de interesse particular torna, por si mesma razoável, a presunção de que o conhecimento a respeito do passado jamais será apartado da prática direta ou do pragmatismo? Como o sistema de valores (e as visões de mundo) sempre teve uma afinidade com um tipo particular de interesse, o compromisso com o debate sobre valor pode não levar a uma ruptura com o pragmatismo e com a prática direta, mas apenas instala uma suspensão do vínculo.

Só mesmo quando se interrompe a ligação com o pragmatismo e a prática imediata, torna-se possível demonstrar que os valores estejam errados ou corretos. Se todos os valores forem metodicamente checados e ficar demonstrada sua correção, pode-se então considerar uma teoria historiográfica como conhecimento verdadeiro, desde que sejam atendidas todas as demais condições para esse. Daí a suspensão do interesse da prática direta e do pragmatismo na teorização da história poder ser vista como um critério *eficiente* que permite o conhecimento verdadeiro. No entanto, os historiadores devem deixar-se guiar pela norma de um permanente afastamento da prática imediata e do pragmatismo, porque este é o único modo pelo qual se consegue alcançar a dita suspensão. A observação dessa norma implica, da parte dos historiadores, a decisão de buscar os valores verdadeiros.

Por todos esses motivos, a aplicação dos valores corretos implica a aceitação da norma de valores verdadeiros.

Mas quais os valores que podem ser ditos "verdadeiros"?

Toda prática está relacionada com os interesses e necessidades de um determinado grupo e com seus projetos particulares. Assim, se apenas os valores, construídos do ponto de vista da prática

da humanidade, orientassem a historiografia, esta ficaria desligada de qualquer tipo de prática e pragmatismo particularísticos, tornando possível seu retorno influente sobre uma prática universal. Por sermos, nós próprios, historicidade, não podemos construir nenhum sistema de valores *fora* da história. Mas será que podemos construir algum *dentro* da história ou, pelo menos, elaborar as normas de tal construção?

Há muitos sistemas de valores e inúmeras visões de mundo sobre os quais se podem reconstruir vários passados. Mencionou-se que, em princípio, nada há de errado com isso. Se todos os historiadores suspendessem os interesses práticos e pragmáticos, visando a um retorno fecundo (*feedback*) sobre a prática universal da humanidade, todas as reconstruções específicas da história teriam de ser consideradas igualmente verdadeiras (contanto, é claro, que se encontrem todos os demais critérios de conhecimento verdadeiro). Tal objetivo só poderia ser alcançado, se todos os sistemas de valor estivessem relacionados ao *mesmo valor universal*, sem contradição.

Em meu livro sobre filosofia, elaborei uma proposta teórica para solucionar o problema que passarei a resumir com brevidade.

Existe um valor empiricamente universal para nossa consciência histórica — é a *idéia-valor de liberdade*. Esta é empiricamente universal, uma vez que é compartilhada por todos e que ninguém pode optar pelo seu oposto (a falta de liberdade) como um valor ou idéia reguladora. Assim, o valor da liberdade é universalmente válido, o que não significa, é claro, que não seja infringido. Se valores verdadeiros são universais e, como tais, relacionados à prática humana *per se*, o critério de veracidade de um valor só adquire coerência com a idéia-valor de liberdade. Se um valor consegue referir-se à idéia-valor de liberdade, sem contradição alguma, tem de ser aceito como verdadeiro. Naturalmente, a própria idéia-valor é sempre *interpretada* de diferentes modos. A realização da liberdade interpretada de uma maneira que pode contradizer o fruto de uma outra interpretação. Quando a realização de diferentes interpretações da liberdade se excluem, isto indica que elas não são universais, não podendo, assim, constituírem valores da prática humana universal. Em consequência disso, o fato de um valor referir-se, sem contradição, à idéia-valor de liberdade, não está a indicar, necessariamente, um valor verdadeiro. Só o será, se a sua realização puder ser pensada em concatenação com outros valores relativos à mes-

ma idéia-valor de liberdade, num processo coerente. Se quisermos universalizar nossas avaliações, devemos aplicar em nossas teorias, apenas valores capazes de referirem-se, sem contradição, à idéia-valor de liberdade, os quais podem ser concretizados (observados como normas) sem excluir a realização de todos os demais valores (que sejam observados como normas) referenciados, sem contradição, à idéia-valor de liberdade.

Por vivermos num mundo de subordinação e hierarquia, de interesses em conflito e de visões de mundo, não *aplicamos* valores verdadeiros. A única coisa que conseguimos fazer é aceitar a idéia de valores verdadeiros como reguladora. Isso significa checar permanentemente nossos valores, usando-os de modo consciente, indiscriminante e refletido, bem como afastando de nossa pesquisa qualquer prática direta ou pragmatismo, enquanto abordamos (mais ou menos) a universalidade dentro de nossa história, cuja transcendência nos é impedida. Mesmo não sendo única, a norma do valor verdadeiro constitui a mais elevada norma do conhecimento verdadeiro.

Pondo nestes termos a questão, a perspectiva de nossa consciência histórica não pode ser transcendida, o nó não pode ser desatado. Mas, sondar as possibilidades máximas de nossa consciência histórica, pode ser o posto mais avançado que conseguimos alcançar. Viver à altura do imperativo acima formulado *significa* precisamente perscrutá-la e isto abre caminho para um pluralismo de perspectivas e visões de mundo, livres das desviantes e pesadas canastras de particularismos, noutras palavras, precavemo-nos contra o uso do passado como meio de justificar alvos particularísticos. Descortina-se, assim, o caminho para a comunicação racional com o passado do ponto de vista de uma humanidade que existe idealmente. Todas as histórias são histórias humanas e, assim, podem ser vistas como igualmente próximas — não de Deus, mas da raça dos homens. Nesta ótica, o nó pode ser desfeito.

É exatamente neste ponto que é preciso tomar consciência do último problema: como será possível a todas as histórias serem compreendidas como igualmente próximas da humanidade, se os valores verdadeiros são aqueles capazes de referirem-se, sem contradição, à idéia-valor de liberdade? Se esta idéia-valor for considerada como o mais alto dos valores, então as histórias humanas não podem ser apreendidas como sendo todas igualmente próximas da humanidade. O status da liberdade tem variado imensamente se-

gundo as diversas sociedades: em algumas, encontra-se inúmeras e variadas liberdades, noutras um pouco menos. Entretanto, para comunicar com cada história, do ponto de vista de uma humanidade idealmente existente e, para considerar, como equivalente, tudo aquilo que seja humano, surgem duas questões. O primeiro objetivo pode e deve ser alcançado; o segundo não pode e não deve. Não podemos e tampouco devemos evitar de sermos parciais. Sem uma certa dose de parcialidade, o passado não haveria de nos interessar de modo algum e, se matarmos este interesse, acabaríamos tendo de sepultar a historiografia. A disponibilidade para o passado é motivada pela parcialidade da consciência histórica. A parcialidade a favor da liberdade é, no entanto, parcialidade pela humanidade e pela universalidade. Nisto reside uma perfeita disponibilidade e uma consumada abertura para o passado, para esta ressurreição dos mortos a qual damos o nome de historiografia.

7º Capítulo:

Juízos morais em historiografia

A dupla tarefa da historiografia tem sido analisada em múltiplas facetas. Sumariando mais uma vez: por um lado as idades passadas-presentes devem ser compreendidas em termos de seus próprios sistemas de valores arraigados nas instituições e nas consciências dos atores socializados por essas mesmas instituições; por outro lado, temos de comunicar-nos com os atores de todas as idades passadas-presentes de igual para igual. Há, contudo, nesta dupla tarefa um aspecto particular que ainda não foi convenientemente examinado: o problema do *juízo moral*. A questão que desenvolverei a seguir indaga se é possível ou impossível, se é desejável ou não, submeter atores ou ações do passado a um julgamento moral. De início, é preciso mencionar que nem todos os trabalhos de historiografia enfrentam o problema na mesma medida.

Discutirei a questão a partir de quatro diferentes ângulos:

- a) moralidade como tema da historiografia;
- b) decisões morais como princípios explicativos na reconstrução de uma idade passada-presente;
- c) se é possível ou desejável o julgamento moral, de atores de idades passadas-presentes;
- d) se o juízo moral é co-constitutivo na reconstrução de período passado e se deve ser assim.

Se interiorizamos a segunda tarefa da historiografia acima mencionada, ou seja, se estamos preparados para comunicar com todos os seres humanos, que viveram antes de nós, de igual para igual — como os seres humanos (deveriam fazer) com outros seres hu-

manos — não podemos responder a pergunta sobre se é desejável o juízo moral, sem formular *nossas expectativas*. Isto é, temos de perguntar-nos se desejamos ser moralmente julgados pelos historiadores do futuro e se *esperamos* que assim eles nos julguem a nós (atores de nosso presente). Ambas as questões têm de ser tratadas com brevidade.

Quem quer que se ponha a escrever historiografia, segundo as mais elementares normas dessa aventura, como, por exemplo, desprendimento pessoal (a aplicação indiscriminante de valores e a reflexão sobre eles), há de estar consciente da responsabilidade, a qual constitui, em si mesma, um compromisso moral; e, neste caso, um duplo compromisso. Trata-se da responsabilidade pelo conhecimento verdadeiro e pela sua possível difusão e assimilação, ou seja, pelo "reinvestimento" desse na prática. Todo aquele que se compromete não se vê como simples fruto de códigos genéticos meramente impressos pelas circunstâncias, mas como um ator (relativamente) livre. Mesmo que o escritor ou escritora conceba a sociedade em termos deterministas, fica obrigado a excluir sua própria atividade de tais termos. O historiador está preparado para aceitar o julgamento moral do presente e, por esta razão, também tem de aceitar o juízo moral de algum futuro historiador idealmente existente. Contudo, se um que observa as normas da historiografia e professa a coerência tem de atribuir, de *igual modo*, relativa liberdade, compromisso e responsabilidade a todos os seus contemporâneos; *julgá-los* em termos morais e, destarte, também aceitar o julgamento moral de todos os virtuais historiadores do futuro. O historiador deve presumir que os atores das idades passadas-presentes haveriam de sustentar exatamente a mesma reivindicação, se estivessem vivos. Como resultado, enquanto se comunica com esses, de igual para igual, o historiador fica obrigado a também julgá-los moralmente. Barraclough formulou este problema nos mais simples termos: seria infamante se nos recusássemos a julgar Hitler moralmente; conseqüentemente também devemos fazer um juízo moral de Nero. A formulação é simples e, talvez, por isso, não seja generalizável, apesar de conveniente. Ao efetuarmos juízos morais, comumente levamos em consideração dois aspectos: a motivação da ação e suas conseqüências sócio-pessoais. É impossível saber se uma determinada ação humana foi motivada pela boa vontade ou não; pode-se apenas presumir e a hipótese de uma presunção correta aumenta com o conhecimento da pes-

soa em questão e de suas ações subseqüentes em situações semelhantes ou diferentes. Conquanto as conseqüências sócio-históricas dos feitos de um único ator, raramente, sejam decisivas; ao mesmo tempo, sendo boas ou más, o devastador balanço de uma época pode ser atribuído a simples indivíduos. Os casos patológicos de Hitler, Stalin, Pol Pot ou Idi Amim, sem dúvida alguma, constituem os mais fáceis. As conseqüências horrorizantes de suas ações não são apenas extensas, mas podem também ser integralmente atribuídas a eles, pelo veríssimo motivo de que a morte deles ou suas deposições foram suficientes para pôr fim ao genocídio e outras atividades criminosas. O mesmo aplica-se para monstros históricos. Embora, infelizmente, não sejam raros, tampouco constituem fenômenos históricos normais. No caso de monstros históricos, é conveniente atribuir-lhes certas motivações típicas tais como sede de poder ou sadismo, entretanto, no que diz respeito ao julgamento moral, as motivações não têm grande importância: a miséria que acarretaram; os barbaridades que perpetraram sobrepujam até mesmo as melhores motivações. Se excluirmos, pois, os monstros históricos, a questão não é se temos direito a emitir juízos morais, mas se estamos capacitados a fazê-lo, se podemos evitar julgamentos arbitrários com relação aos atores históricos medianos.

Retornemos agora aos quatro problemas acima formulados.

a) É óbvio que os costumes (noutros termos, as normas e padrões de comportamento aprovados ou não) constituem parte do tema da historiografia. Como Apel diz: "É próprio dos elementos das humanidades a faculdade de seguir subjetivamente as regras."¹⁸ Basta "seguir as regras técnicas", as quais nada têm a ver com costumes, embora esses também possam relacionar-se elas. Já a obediência a regras sociais *equivale* à observação dos costumes. Sempre que a historiografia reconstrói regras diferentes e também suas interligações e estruturas quando narra a história de uma guerra ou uma reforma, reconstrói os hábitos tanto quanto ao lidar com personalidades históricas como Alcibíades ou Richelieu. Os costumes, embora sejam tema natural da historiografia, não implicam necessariamente a moralidade, isto é, a relação pessoal com os costumes. Não existe trabalho algum de historiografia que não lide com os costumes, no entanto, há trabalhos de historiografia que não tratam de moralidades (por exemplo, a reconstrução comparativa dos sistemas, inglês e francês, de servidão, durante o século doze). A moralidade torna-se tema da historiografia

de qualquer maneira, quando o historiador reconstrói um *determinado evento* histórico como resultado e consequência da vontade humana individual ou coletiva. Um evento é considerado como tal, porque *não é repetitivo*, daí tampouco são assim as ações que deles resultem. Em todas as épocas ocorreram guerras e certas estruturas sociais, com frequência, implicam determinados tipos de guerras, mas a Guerra do Peloponeso aconteceu uma única vez, as três Guerras Púnicas tiveram caracteres diversos, da mesma forma que as duas Guerras Mundiais. Pressupondo que as decisões humanas desempenharam, nestes eventos (na detonação da guerra, nas lutas, etc.), pelo menos algum papel, e que seu efeito não pode reduzir-se a zero (mas se o for, devem dar-se os motivos), os diferentes tipos de motivações pessoais (individuais ou coletiva) podem ser levadas em consideração e o resultado do evento, no final das contas, pode tornar-se o resultado dessas motivações, como consequência da multiplicidade de vontades humanas. Mais uma vez, a moralidade pode voltar a ser tema da historiografia, caso o trabalho não se resuma à mera reconstrução das regras (e suas estruturas), mas se o historiador tiver intenção de descobrir em que medida, por quantas pessoas e com que intensidade, estas regras foram seguidas. Se houver discrepância entre o sistema de regras e o modo como as pessoas o seguem, é sinal de que se enfrenta, outra vez, casos que não se explicam apenas pelos costumes, a menos que o historiador consiga provar que a inobservância de algumas regras era somente indício da irrupção de novas normas, ou seja, que novos costumes estejam em gestação. Se isso não puder ser demonstrado, o historiador terá de levar em conta as motivações humanas (individuais ou coletivas) e suas possíveis consequências. Por exemplo, se a dissolução dos costumes foi, ou não, a causa decisiva para a queda do império romano, importa pouco, diante do fato de que se tornou um consenso para a historiografia a certeza de que regras tradicionais foram amplamente infringidas nos últimos séculos de história romana e esta é uma declaração sobre moralidade.

b) Houve épocas em que a moralidade foi o principal princípio de explicação da historiografia. Guerras foram perdidas devido à covardia, vaidade e cobiça; bem como, vencidas graças a heroísmo, a auto-sacrifício, ascese e devoção à causa. Se um povo de altos padrões morais foi conquistado, apenas parcialmente se explicava a ironia do destino pela superioridade numérica e técnica do inimigo: atribuíam-se, principalmente à crueldade e intrigas ocultas

do inimigo ou a altas traições. A historiografia dos dias atuais tem uma atitude diferente, embora o homem comum não tenha perdido a tendência para explicar os eventos históricos em termos de moralidade.

A afirmação de que a moralidade deva perder seu valor explicativo, posto que ela própria pode ser explicada por outros fatores, não é tão óbvia quanto parece. De qualquer maneira, também é um assunto discutível se os princípios explicativos da historiografia têm de ser os mesmos em todos os casos concretos. Por que os historiadores deveriam renunciar às explicações pela moralidade (isto é, em todos os casos possíveis) constitui um problema que não pode ser resolvido por um condescendente sorriso profissional, como se até o historiador tivesse de aceitar a autenticidade de peças e ficções, nas quais as motivações dos atores históricos (individuais ou coletivos) são sempre retratadas como o ponto central na mudança de rumo dos eventos históricos.

A conclusão inevitável é que a moralidade não pode ter um valor explicativo para nenhuma reconstrução histórica, não porque não sirva de fundamento suficiente, mas por estar *fora de nosso alcance*. As motivações dos atores históricos são sempre presumidas, nunca conhecidas; não podemos sequer fingir que as conhecemos. Atribuir motivações é uma prerrogativa da ficção, pelo menos hoje, já que a mera presunção (ponto de partida para a ficção) não permite refutação. Na antiguidade, porém, quando a historiografia não estava desvinculada quer da prática direta, quer do pragmatismo, (nem havia nenhuma idéia de que devesse estar), a imputação, porque baseada no *sensus communis* de uma comunidade, era *coletiva*. Assim, isso bastava como explicação, mas para nós já não basta.

c) Como seremos capazes de submeter os atores históricos a um julgamento moral se só podemos atribuir-lhes motivações sem conhecê-los? A própria pergunta já implica resposta negativa. Mesmo assim estamos obrigados a fazê-lo, porque queremos que futuros historiadores também submetam os atores de nossa época a um juízo moral. Afim de corresponder às expectativas, só podemos julgar a capacidade moral e não o motivo dos comportamentos; numa formulação kantiana, *legalidade e não moralidade*. Trata-se de um julgamento moral incompleto, mas de todo modo um julgamento moral, porque transcende a reconstrução dos costumes e levanta a questão da responsabilidade pessoal.

O juízo moral concernente à "legalidade" implica uma comparação entre uma ação real e outra imaginária, relativa àquilo que um ator fez e o que deveria ter feito em dada situação. Se fez o que devia (se houve identidade entre ação real e imaginária), o juízo moral implica aprovação; se fez o que não devia, então, implica desaprovação e, assim se processa, segundo a diferença ou contradição entre a ação real e a imaginária.

O procedimento parece simples, mas não é. A historiografia reconstrói os feitos de um ator (ou atores). Mas como será ela capaz de dizer-nos algo sobre uma ação que nunca ocorreu?

Contudo essa referida ação não é a única que, com frequência, a historiografia tem de levar em consideração. Também pode-se perguntar se os atores históricos teriam podido agir de modo diferente daquele que, efetivamente, agiram; noutras palavras, pode-se comparar uma ação real com outra (não menos plausível). É claro que não se pode escrever uma história "alternativa" e que a pergunta sobre como haveria de ser o mundo, se algo tivesse ocorrido de modo diferente de como se passou, pertence ao terreno da fantasia e não do conhecimento verdadeiro. Mesmo assim, a presunção de que nenhum evento poderia ter ocorrido de modo diverso, tampouco pertence ao campo do conhecimento verdadeiro: tratar-se-ia de uma crença em predestinação ou algum outro tipo de teleologia. Não obstante, a historiografia tampouco pode eximir-se de considerar as ações imaginárias, independente da questão teórica se uma ação alternativa haveria de mudar o curso dos eventos, ou não. Uma historiografia, que falhasse no trabalho com ações imaginárias (no sentido, acima, de expectativas morais), acabaria também falhando na adoção quer do ponto de vista da "conjuntividade" das idades passadas-presentes, quer daqueles que nessas sofreram, por causa de uma certa decisão evitável ou indevidamente tomada.

Para nossos fins, deixemos, por ora, à parte, as ações imaginárias de segundo tipo ("o que poderia ter sido feito") e atenhamo-nos ao problema do julgamento moral apenas com relação a uma outra ação imaginária ("o que deveria ter sido feito"). Não se exclui do raciocínio a presunção de que o que quer que devesse ser feito poderia ter sido. A historiografia pode tentar conjugar essas duas questões, mesmo tendo consciência do fato de que aquelas de segundo tipo não implicam nenhum juízo moral.

A ação imaginária pode ser definida como um feito que atende às expectativas morais da "conjuntividade" de uma idade passada-

presente: o ator deveria ter agido em harmonia com essas expectativas morais, mas não o fez (por motivos desconhecidos ou presumidos), tornando criticável a ação que efetivamente perpetrou. Esse é um caso simples. O historiador adota inteiramente o ponto de vista da "conjuntividade" de uma determinada idade passada-presente e efetua juízos morais segundo os costumes daquela época.

Entretanto, isto só é possível quando a ação em pauta ocorreu num período histórico marcado por um sistema homogêneo de valores. Se o historiador narra a história de uma ação que ocorreu *depois* da dissolução de um sistema homogêneo de valores, enfrenta expectativas diferentes (e muitas vezes contraditórias). Se ele ou ela estiver preparado para julgar moralmente os atores históricos e pronto para assumir completamente o ponto de vista da idade passada-presente em questão, terá de identificar-se com um *único* tipo de expectativa e ignorar as demais, ou até mesmo desaprová-las. Neste caso, entretanto, o historiador apenas *finje* assumir integralmente a instância dos sistemas avaliadores das idades passadas-presentes por sua própria *escolha* — a identificação com uma ou outra expectativa não se enraíza nos tempos idos, que estão em julgamento, mas sim no presente, de cujo ponto de vista o julgamento, na verdade, se processa, naquele sistema de valores próprio do historiador, em sua personalíssima visão de mundo. Uma solução aparentemente relevante poderia consistir em limitar o alcance das ações imaginárias àquelas que respondem às expectativas do grupo social, de classe, ou de interação ao qual pertença o ator histórico. Tal abordagem ainda pressupõe que não teve oportunidade alguma de adaptar-se a diferentes expectativas e isto, mais uma vez, não pode ser racionalmente pressuposto. Não haveríamos de gostar se os historiadores das idades futuras-presentes viessem a desculpar um criminoso de guerra de nossos tempos, considerando que a obediência era uma virtude valorizada em seu meio social.

É muito canhestra a situação do historiador que opta por julgar moralmente os atores do passado. Se estiver implicado em épocas de sistemas de valores homogêneos ou heterogêneos, em qualquer dos casos, ele ou ela acabará cumprindo a tarefa de modo ambíguo.

No primeiro caso, nosso julgamento não pode ser ambíguo, se a própria norma ética infringida contradisser nossas atuais convicções e hábitos morais. Por exemplo, julgar moralmente os atores que mataram uma adúltera, enquanto tal ato estava de acordo

com os costumes da época, seria uma atitude aistórica, quando da reconstrução de um período histórico no qual o adultério fosse punido com a morte. Não obstante, se estivermos diante de atores que tenham recusado a observar tal norma, de alguém que não matou a pessoa apanhada em adultério e que, em consequência disto, acabou tendo de enfrentar a desaprovação de sua comunidade, relutaremos em adotar a posição dos costumes e exaltar tal desaprovação. Ficaremos, até mesmo, inclinados a fazer o oposto. Não conseguimos evitar de sermos aistóricos; nem de abstrairmos integralmente de nossa própria moralidade.

Tampouco no segundo caso, o julgamento moral consegue evitar a ambigüidade. Se o historiador adota a posição de uma determinada interação social, classe ou estrato e se identifica com as expectativas destes (motivado pela escolha que ele ou ela faz no presente), os costumes de uma determinada integração servirão como base sólida para o julgamento. Quem quer que aja de acordo com eles será louvado e quem agir contra será criticado. Entretanto, em todos os casos nos quais um ator de uma outra integração social tiver de ser julgado, aplicar-se-á um padrão de medida completamente heterogêneo. Se o ator de uma outra interação agir segundo os costumes do historiador e não os próprios, então os costumes terão de ser reprovados. Embora a desaprovação de costumes não seja apenas aistórica por definição, mas também autocontraditória, do ponto de vista da metodologia acima demonstrada, a qual se proclama como correto juiz dos atores de um período, de acordo com seus próprios sistemas de valores. Num modo paradoxal, afim de não aplicar um duplo padrão (no que diz respeito ao julgamento moral), torna-se essencial o emprego de um padrão de medida totalmente diverso (contraditório).

Comecei minha análise, pressupondo que os futuros historiadores julgassem moralmente os atores de nosso tempo e que, por este mesmo motivo, fossemos obrigados também a julgar moralmente os atores do passado histórico. Perfeitamente consciente do fato de que um julgamento moral será sempre fragmentado, deixei de considerar a motivação individual de uma ação, para restringir-me ao juízo moral da própria ação. Declarou-se também que ações virtuais e reais podem ser comparadas. Assim, em princípio, somos capazes de comparar uma ação perpetrada com uma ação que deveria ter sido cometida. Entretanto, no final das contas, acabamos de mãos vazias. A problemática em torno do julga-

mento moral dos atores do passado reside, não na impossibilidade de comparar ações reais com aquelas apenas imaginárias (esperadas e desejadas), mas sim na ambigüidade inerente à apreensão da própria ação imaginária. Ao tentar descobrir aquilo que deveria ter sido feito, ou reincidimos num relativismo total (apesar dos protestos de nosso sentimento moral) e fracassamos no cumprimento da tarefa que pretendemos dos futuros historiadores, ou, então, nossa metodologia fica confusa e autocontraditória, a abordagem prejudicada; uma mistura de avaliações do passado e do presente sem nenhuma reflexão.

Pelo menos segundo nossa consciência histórica, seus limites e normas teóricas, devemos concluir que somos incapazes de emitir, de modo coerente e metódico, um juízo moral, sobre atores do passado, excetuando-se, é claro, os monstros históricos. Não faz nenhuma diferença o fato de que seria desejável que pudéssemos realizar, posto que não podemos estabelecer para futuros historiadores normas que nós próprios não temos condições de seguir. Tal conclusão não é apenas insatisfatória, é alarmante.

d) As histórias são *casos policiais* e assim também acontece com a nossa. Todas as histórias são relatos de assassinatos, saques, espoliações, violência, opressão, exploração, histórias de sofrimento. Constituem casos criminológicos muito particulares. Neles, muito raramente, se pode dizer: eis o assassino! Ainda mais raramente (praticamente nunca), será possível indicar alguém que não tenha responsabilidade alguma por aquilo que aconteceu. O mito de Jesus Cristo não é história e, por este motivo, é exemplar. Somente alguém que atraiu sobre si todos os pecados e sofrimentos do gênero humano tem o direito de julgar os vivos e os mortos. Ninguém mais o tem.

Moralizar a historiografia constitui um erro. Não se trata de um erro em geral, mas o é para nós que vemos, na modernidade, de modo inevitável, a história como uma corrente de crimes. Recusamos o julgamento moral (exceto quando se trata de assassinos históricos que podem ser identificados), não porque tal atitude seja "mais objetiva" e "mais científica", mas porque é *também mais moral*: afinal o julgamento não nos pertence. Nenhum ser humano vivo pode carregar sobre si os sofrimentos da humanidade.

Mas como podemos rejeitar a moralização da historiografia e defender a recusa dos julgamentos morais na história, se ainda esperamos que os futuros historiadores julguem moralmente os atores de nossos dias?

Se a recusa em moralizar a historiografia necessariamente significasse a neutralidade do historiador diante da mensagem lida e interpretada, ainda assim acarretaria uma historiografia igualmente errônea. Contudo, emitir juízos morais em casos excepcionais e manter-se inteiramente neutro constituem atitudes bastante diferentes. Mesmo que não se possa apontar os criminosos, é sempre possível saber quem *mais sofreu*. O gesto de Raskolnikov é o mesmo que cabe à historiografia: é preciso curvar-se diante do sofrimento da humanidade. A parcialidade a favor daqueles que mais sofreram não significa uma moralização. Esses não devem ser considerados como sendo moralmente os melhores; normalmente não o são. Não podem reivindicar aprovação moral, mas podem clamar por *empatia*. E devem conseguir essa empatia da parte da própria historiografia.

Será que não se conseguiria traduzir também para essa mesma linguagem a tarefa cujo cumprimento esperamos dos futuros historiadores? Nossas necessidades ficariam satisfeitas caso os futuros historiadores se inclinasse diante de nossos sofrimentos e daqueles de nossos contemporâneos? É claro, mas em minha opinião, não se deve esperar nada mais, simplesmente porque não há nada "mais" que possa ser esperado. Se tanto os conquistadores quanto as vítimas já estão sepultados, nenhuma punição pode ser imposta, nem prêmio algum entregue. Contudo pode-se fazer justiça ainda que retrospectivamente.

Collingwood comparou a historiografia com uma romance de detetive. Poirot reconstrói o crime e, nesta reconstrução, nenhum julgamento moral desempenha qualquer papel, no entanto, quando o caso se esclarece, emite seu juízo: "Abomino o assassinato". Mas a comparação não é inteiramente adequada. Temos direito de dizer: "Abomino o assassinato, os saques, a exploração, as pilhagens, a opressão" e, talvez, até *devêssemos* proclamar isso. Porém, todas as histórias são histórias de assassinato, saque, pilhagem, opressão e exploração, assim, uma declaração do tipo "abomino a história" combinaria melhor com a pena de um Molière. Apesar de inadequada, a comparação ainda faz algum sentido. Nem todos eram assassinos, nem todos os atores históricos saquearam e pilharam, tampouco os que fizeram essas coisas, fizeram-nas do mesmo modo e com igual amplitude. Para os casos (e só estes) em que um drama histórico concreto pode reconstruir-se como história de determinados atores históricos, cuja participação e responsabilidade

por uma ação concreta e suas consequências podem ser estabelecidas, admite-se que seja conveniente o julgamento moral. Deliberadamente emprego a noção de "drama". Se um trabalho historiográfico desempenha essa tarefa, constitui *literatura*. A diferença entre historiografia enquanto conhecimento científico e enquanto literatura (ou literatura escrita sobre a história) não é a mesma que existe entre o "real" e a "ficção". A literatura historiográfica, com frequência, é capaz de suportar os testes mais críticos, no que diz respeito à "realidade" de sua história. A diferença fundamental está no fato de que, na literatura historiográfica, as ações são inteiramente atribuídas aos atores, à vontade deles, à motivação e traços de caráter, enquanto, em historiografia propriamente dita, isso não ocorre. O fato de que só se pode presumir as motivações e nunca reivindicar-se o conhecimento delas não atrapalha a literatura historiográfica em sua busca pela motivação, pela mesma razão por que "o verdadeiro" e "o bem" devem ser apreendidos juntos. A unidade entre o vero e o bem deve ser alcançada, neste caso não apenas na reconstrução dos feitos de proeminentes atores do passado. Pode-se até chegar a imputar motivações e ações concretas a pessoas cujos feitos, na verdade, sequer estão registrados em crônicas de história. Isso é ficção, mas ao mesmo tempo é algo mais, porque todas as ações constituem, efetivamente, as ações de atores que uma vez existiram, os quais tinham todos uma história própria: quem quer que tenha sofrido, o fez individualmente, e quem quer que tenha matado, também cometeu o crime individualmente. A separação do conhecimento verdadeiro da prática direta não é norma da literatura historiográfica. Enquanto, em geral, a historiografia é quem realiza a ressurreição dos mortos; a isto, a literatura historiográfica acrescenta algo mais, transformando-os em nossos contemporâneos, com os quais podemos nos comunicar de igual para igual (de ser humano para ser humano), tendo como fundamento a nossa moralidade. A literatura historiográfica julga moralmente as ações e os atores, convidando o leitor a julgar e conduzindo-o de tal modo que ele ou ela devam compartilhar do juízo do escritor.

Seria fútil levantar a questão da superioridade. A historiografia propriamente dita e a literatura historiográfica desempenham diferentes tarefas, embora ambas persigam esforços interligados para estimular, tanto a comunicação com os protagonistas do passado em termos igualitários, quanto a reconstrução dos costumes do pas-

sado. No que diz respeito à reconstrução, a prioridade fica com a primeira, quanto ao que diz respeito à comunicação permanece com a última.

Apesar dessas diferenças, não existe nenhuma Grande Muralha da China entre a historiografia propriamente dita e a literatura historiográfica, tal como existe entre a literatura historiográfica e a filosofia da história. A razão não está apenas no fato da historiografia ser narrativa de histórias, ao passo que a filosofia da história não o é, mas porque aquelas são gêneros complementares, enquanto que a filosofia da história e a literatura historiográfica se opõem. É devido a isso que as autobiografias de quem testemunhou grandes eventos históricos fica sempre a meio caminho, tanto da historiografia propriamente dita, quanto da literatura historiográfica. Os escritores de tal gênero normalmente atribuem motivações aos seus protagonistas, sem privarem-se de julgamentos morais, dirigindo-se a um público simultaneamente contemporâneo do narrador e dos eventos descritos, proclamando seu comportamento firme e honesto e desejando que o destinatário aprenda as lições e tire suas próprias conclusões. Não existe diferença essencial entre Tucídides e Xenofonte comparados com os relatórios de De Gaulle ou de Churchill sobre a história da Segunda Guerra Mundial.

Quando o passado do presente é reconstruído, não se pode nem deve evitar o julgamento moral, pelo simples motivo que prêmio e punição, louvor ou censura estão relacionados com pessoas vivas, sendo, assim, procedentes. As feridas ainda não cicatrizaram e as conseqüências têm de ser enfrentadas aqui e agora. A comunicação e a reconstrução dos costumes não podem consistir em temas distintos: integram a mesmíssima questão. Quanto mais profundamente meditamos sobre o passado, que já não é o passado do presente, mais esta tarefa se divide entre a historiografia, que se dedica principalmente à reconstrução dos costumes do passado, e a literatura historiográfica, que viabiliza uma comunicação nossa com os mortos, semelhante àquela que mantemos com nossos contemporâneos. No primeiro caso, o juízo moral tem de ser desaprovado; no segundo, precisa ser emitido. Ambas as coisas precisam ser feitas.

8º Capítulo:

Normas concretas para a pesquisa historiográfica

A literatura registra inúmeras interpretações do conceito de objetividade. Houve teóricos que chegaram a desprezar seu valor para as ciências sociais. Por tal razão, terei de tratar, a seguir, de três problemas. Preciso tornar mais claro o que entendo por objetividade e responder à pergunta sobre se a objetividade deva ser considerada como norma absoluta na historiografia. Tenho, ainda, de considerar se a norma, uma vez aceita, pode realmente ser observada e, destarte, qual a dimensão de seu espectro.

Na primeira parte do livro, ficou estabelecida uma distinção entre a noção de objetividade e a de conhecimento verdadeiro no pensamento e na prática cotidianos. A diferença tornou-se mais nítida numa discussão geral sobre o enraizamento da historiografia e da filosofia da história no dia-a-dia. O problema foi exemplificado pela briga de duas crianças. A reação espontânea dos pais (isto é, acusarem o filho do outro casal de haver iniciado a desavença) foi denunciada como uma *atitude não-objetiva*, embora uma das duas declarações tivesse de ser verdadeira, pela mínima razão que a briga tinha de ter sido começada por uma ou outra criança. Assim, uma declaração não-objetiva pode ser verdadeira, ou não. Mas, independentemente deste fato óbvio, a objetividade conquista credibilidade na vida cotidiana, sendo até reconhecida pelas regras de civilidade. Com isso esperamos, pelo menos, empregar a palavra a objetividade, no sentido que lhe é acima conferido.

Continuando esta trilha, a diferença entre objetividade e conhecimento verdadeiro parece perto. É preciso, ao mesmo tempo, considerar que, apesar dos procedimentos das ciências sociais estarem profundamente enraizados na vida cotidiana, não seguem os padrões do dia-a-dia. A distinção entre "*episthémé*" e "*doxa*" devia ser uma permanente preocupação intelectual. Levando em conta os limites auto-impostos da presente obra, não posso explorar as inúmeras implicações desta diferença fundamental. A objetividade e o conhecimento verdadeiro serão tratados aqui apenas do ponto de vista da historiografia.

A objetividade pode ser definida em termos da relação sujeito-objeto. Em historiografia o sujeito é o historiador, na qualidade de depositário da consciência histórica de seus dias. O objeto é uma idade passada-presente; noutras palavras, uma consciência histórica passada e, neste sentido, o objeto é um sujeito. Aliás, um sujeito muito teimoso, que não se rende facilmente a nossas intensas imposições. Quanto mais estivermos implicados com ele, mais profundamente mergulhamos afim de capturá-lo, o qual, então, nos responde com a sobreposição de *seus próprios* valores e modos de entendimento sobre nós — mas como também somos teimosos, tampouco queremos ceder. Os mortos ressuscitados querem transformar-nos em contemporâneos deles, na mesma medida em que queremos torná-los nossos. E tudo isso é mais do que uma figura de retórica: as coisas efetivamente acontecem desse modo. Não só para o historiador, mas também para o entusiasmado leitor de historiografia. Então, até aqui, o que é que se entende por objetividade? Não pode significar coagir os sujeitos das idades passadas-presentes, afim de manipular e usá-los para nossos propósitos — é exatamente para evitar isto que o historiador tem de divorciar-se de todo tipo de pragmatismo. Não pode significar tampouco que nos imponhamos o silêncio. Somos nós aqueles que lêem as mensagens, que formulam as perguntas e fornecem as respostas, e não poderíamos organizar o material histórico sem sermos guiados por nossos valores. Nossa disponibilidade para a mensagem constitui, em si mesma, a expressão de *nossa* consciência histórica. Assim, no que diz respeito à relação sujeito-objeto, a objetividade só pode significar o adequado equilíbrio de dois estratos. Ao organizar o material histórico com valores refletidos e indiscriminantes, ao entender as idades passadas-presentes, segundo seus costumes próprios, e ao comunicar, assim, com seus atores de igual

para igual, estamos sendo objetivos. Em termos desta primeira abordagem, a objetividade na historiografia corresponde a um aristotélico "meio-termo" entre dois extremos: de um lado a simples ideologia e, de outro, a mera filologia.

Essa noção de objetividade como adequado equilíbrio de dois estratos é uma conclusão tirada de diferentes premissas. Uma delas é a aplicação de valores refletidos e indiscriminantes. Entretanto, tal premissa está longe de ser um ponto de partida óbvio. Retomo a análise da antinomia da consciência histórica, quando se definiram os valores refletidos e indiscriminantes como "corretos" em virtude da generalização. Podemos imaginar um equilíbrio adequado de estratos sobrepostos, apesar da aplicação de valores particularísticos, pois, mesmo aqui, o historiador pode conceder a "liberdade de palavra" a certos atores de idades passadas-presentes. Contudo, apenas alguns deles recebem esse direito, razão pela qual a objetividade é mutilada. Ao aplicarmos valores discriminantes, não passamos a palavra aos nossos contemporâneos e, como resultado, também discriminamos os atores das idades passadas-presentes. Conferindo a alguns deles a "liberdade de palavra", excluimos outros da discussão: só damos ouvidos àquilo que desejamos ouvir. Em conseqüência, as idades passadas-presentes não conseguem exprimir sua consciência histórica e suas avaliações de maneira adequada. A comunicação torna-se distorcida porque a exigência de um equilíbrio adequado permaneceu na simples aparência.

Assim, a norma de objetividade em historiografia requer a aplicação de valores refletidos e indiscriminantes; noutras palavras, a aplicação dos valores "corretos". Implica, corroborando o que digo, a suspensão de interesse e desvio pessoais, a eliminação de todas as contradições na aplicação de nosso conjunto de valores e a obrigação de tornar consciente a afinidade de nossos valores com as necessidades e interesses de determinados grupos humanos. Sem esta auto-rendição temporária, condição mínima exigida para tornar nossos valores refletidos e indiscriminantes, não se consegue observar a norma de objetividade em termos de adequado equilíbrio entre nossa consciência histórica e aquelas consciências próprias das idades passadas-presentes, as quais pretendemos vir a entender.

Tem-se enfatizado, com freqüência, que a objetividade deve levantar a bandeira da imparcialidade. Ao sugerir a aplicação de

valores corretos, a fim de alcançar o conveniente equilíbrio entre nossa consciência histórica e as das idades passadas-presentes, não questioneei a validade dessa reivindicação. Por outro lado, ao discutir o problema do julgamento moral em historiografia, concluiu-se que a imparcialidade não é permitida e sugeriu-se que a parcialidade a favor daqueles que mais sofreram deve constituir, para a historiografia, uma norma. Pode parecer que eu tenha caído em contradição.

Pois bem, não será possível defender-se dizendo que imparcialidade e parcialidade não se excluem reciprocamente? Apesar de tudo, embora de aspectos diferentes, é possível ser parcial e imparcial sobre o mesmo assunto. Também na vida cotidiana ocorre o mesmo. No exemplo da briga das crianças, a imparcialidade significa a disposição de descobrir quem, de fato, deu início à rusga, sem levar em conta nossos vínculos pessoais. Naturalmente, seria um completo absurdo pedir, também, a suspensão do próprio *vínculo*. A ligação com uma pessoa, ou com outra, não deveria impedir a justiça, a qual, entretanto, não implica imparcialidade no que diz respeito ao vínculo. Isso é igualmente verdadeiro, no caso da historiografia. Não se pode exigir de nenhum historiador que exerça sua imparcialidade com relação a seus apegos. A preferência por uma cultura em meio a outras, preocupar-se mais com o destino de uma classe social do que com o de outra, amar mais uma nação do que outras — tais coisas não podem ser eliminadas. Pode-se somente fingir que estão superadas. A auto-rendição não significa a suspensão da empatia, significa apenas que, na reconstrução de um caso histórico, nenhuma empatia, nenhuma preocupação especial, nem ligação alguma, deve tornar-se co-constitutiva. Enquanto não conseguimos suspender o apego (que gera parcialidade) em geral, temos de suspendê-lo como uma motivação para explicação (e alcançar a imparcialidade).

Enfim, a norma da objetividade é desafiada pelo argumento de que a observância desse mesmíssimo papel, não nos aproxima mais do objetivo real, a saber, a obtenção do conhecimento *verdadeiro*. Chegou-se até a argumentar que — se há uma contradição entre objetividade e conhecimento verdadeiro — aquela impede este.

Quem litiga pela neutralidade da norma de objetividade poderia referir-se ao caso da desavença infantil. É óbvio que, se duas crianças brigam, uma delas deve ter dado início. Se ambos os ca-

sais de pais insistem em dizer-se, reciprocamente, que foi o filho do outro, um dos casais haverá de estar dizendo a verdade sem, de forma alguma, estar sendo objetivo. Essa interpretação distorcida dos eventos não é um caso isolado, trata-se de uma *atitude* assumida em vasta gama de casos subseqüentes. Mesmo na vida diária, é razoável presumir que estas atitudes incorretas geralmente conduzem a declarações falsas, pelo menos com mais freqüência do que aquelas acertadas. Em historiografia, *todos os casos* (todos os fatos interpretados) interligam-se no interior da estrutura de uma teoria. *A atitude genérica tem prioridade*, ao contrário das situações que prevalecem no dia-a-dia. Se a teoria estiver fundamentada num desvio, torna-se impossível chegar a um conhecimento verdadeiro. Na questão da verdade, a objetividade não é neutra. Sua falta até exclui a possibilidade de verdadeira reconstrução de histórias.

A discussão de que a objetividade impede um relato verdadeiro da história baseia-se em duas diferentes ponderações. A primeira deve-se ao emprego nebuloso de conceitos, com os quais já lidei, ou seja, a falta de distinção entre parcialidade de julgamento e parcialidade de apego. Deste modo, 'objetividade' contrapõe-se à subjetividade. Entretanto, a subjetividade constitui parcialidade no apego, mas não acarreta parcialidade no julgamento e na explicação. A declaração de que, quanto maior a subjetividade, maior é a objetividade, só é verdadeiro se subjetividade significar apego. O segundo argumento contra a objetividade refere-se à pluralidade de explicações. Todos os eventos históricos podem ser explicados de diversos modos e tais explicações podem contradizer-se umas às outras. Tal contradição não pode ser levada em conta, exceto pela subjetividade como a motivação para explanação. Antecipando os resultados de subseqüente análise: não há dúvidas de que pode haver diferentes interpretações do mesmo evento histórico. Isso não significa que todas as variegadas interpretações dos mesmos eventos sejam verdadeiras ou *igualmente verdadeiras*. Afim de fornecer uma interpretação (uma dentre várias) a qual possa ser considerada como verdadeira, a subjetividade não deve servir como motivação para a explicação.

Tendo em vista isso, a norma da objetividade (a aplicação de valores refletidos indiscriminantes, afim de colaborar para um conveniente equilíbrio entre nossa consciência histórica e aquela de idades passadas-presentes) abarca tanto a parcialidade quanto a im-

parcialidade. É preciso que, na discussão, fique demonstrada a correção dos próprios valores, para que, a partir de então, se tornem vinculantes. Se nossas reconstruções históricas estiverem relacionadas com os valores acima de modo coerente, é possível alcançar tanto nosso apego, quanto nosso autodistanciamento, deste mesmo apego, como motivação para a explicação. Assim, não há nenhuma objetividade sem a orientação dos valores. Aqueles que acreditam que os valores nos impedem de sermos objetivos assemelham-se aos passáros na metáfora de Kant, os quais acreditavam que fosse muito mais fácil voar no vácuo.

Walsh apresentou uma sensata distinção entre, de um lado, o desvio pessoal e o preconceito grupal, e, de outro, as teorias conflitantes das interpretações históricas. Valores diferentes indiscriminantes e valores refletidos implicam díspares teorias sobre a interpretação histórica. Se todas essas teorias têm de ser consideradas como objetivas, então, todas *podem* ser verdadeiras.

Em historiografia a objetividade é pré-condição para um conhecimento verdadeiro, no entanto, não constitui sua condição suficiente.

Para Ranke, a historiografia deveria abrir-se sobre o passado e descrever "como alguma coisa realmente aconteceu". Jamais será conhecimento verdadeiro, a menos que cumpra essa tarefa.

Desde a provocante formulação de Ranke, repetidamente o assunto volta à baila. As discussões de hoje igualmente repensam seu polêmico dito. Os pontos de vista são radicalmente opostos. Certos teóricos rejeitam a norma de Ranke porque ela não pode (e, desta maneira, não deve) ser observada; outros aceitam-na, mas não como uma norma, por definição contrária aos fatos, mas como princípio metodológico.

Recorrendo ao primeiro argumento (no qual, é claro, defino, apenas as tendências gerais e não uma proposta teórica particular), a historiografia lida com o presente, não podendo, assim, reconstruir como efetivamente alguma coisa se passou. A aplicação de valores torna nossa reconstrução histórica significativa — mas justamente porque aplicamos nossos valores, é impossível formular qualquer afirmação verdadeira sobre os eventos passados. Uma afirmação verdadeira constitui aquela que todos aceitam ou deveriam aceitar. A apresentação de uma história, que não consegue

ser acolhida por um consenso geral, implica, por definição, o abandono da pretensão a uma "verdadeira" reconstrução do passado. (Ou, noutra versão: uma afirmação é verdadeira quando testada em ação; não é possível demonstrar que aquilo que não pode ser testado em ação seja verdadeiro ou falso.) Descrever "como as coisas realmente aconteceram" não é só impossível, mas constitui também, uma norma absurda. A incapacidade em observar esta norma não é uma deficiência da historiografia, ao contrário, consiste, exatamente, em seu mérito. Nos termos de Dewey: as afirmações históricas não são nem falsas nem verdadeiras, mas melhores ou piores.

Entretanto, a própria afirmação de que não são possíveis formulações verdadeiras sobre a história é, em si mesma, uma declaração sobre história. Se alguém disser, com relação à história, que declarações verdadeiras são impossíveis, tampouco tal assertiva poderá ser considerada verdadeira. Mas deixando de lado esse contra-argumento lógico bem conhecido e tentando captar a mensagem essencial da teoria, há de enfrentar-se dois elementos encravados nela. Ambos já foram discutidos. Já argumentou-se suficientemente que a historiografia trata, efetivamente, do passado e não do presente; assim, não há razão para incrementar a análise sobre essa matéria. A tese de que a orientação dos valores, em historiografia, não atrapalha, mas antes favorece o conhecimento verdadeiro também foi igualmente defendida. Ainda assim, essa última defesa ficou incompleta, porque apenas tratou da pré-condição para o conhecimento verdadeiro, com objetividade, deixando à parte justamente aquela questão sobre o que realmente significa "conhecimento verdadeiro", se significa cumprir a norma formulada por Ranke ou algo diverso. Deste modo parece oportuno aprofundar a discussão.

A outra posição extrema, no atual debate, é defendida por teóricos que aceitam a proposição de que a historiografia lida com o passado, mas rejeitam a importância da orientação dos valores. A norma de Ranke é considerada por eles uma instrução para formular uma única afirmação verificável, relativa a todas as questões históricas, o que exclui a pluralidade de conhecimento verdadeiro. Por exemplo, Hempel sugere que se aceite um método das ciências naturais. Deve-se construir leis genéricas e deduzir delas as afirmações sobre eventos históricos concretos. Se seguirmos esse padrão, obteremos do material histórico afirmações verdadeiras, do mesmo modo que fazem as ciências naturais.

A resposta completa a tal proposta teórica será melhor trabalhada mais adiante neste livro. Por enquanto, será suficiente indicar sua principal falácia. A supressão dos valores no estudo da história e o tratamento desta, como se fosse natureza, transforma o sujeito-objeto da investigação num mero objeto. Em tal caso, não se dá voz ao passado e este é reduzido a simples matéria-prima para a consciência do presente. A aplicação de "leis genéricas" ao material histórico é uma invenção do presente que, ao seguir este método, sobrepõe-se ao passado. Em consequência, torna-se inalcançável, e sequer seriamente visado, o próprio equilíbrio exigido pela norma da objetividade. Se a objetividade for pré-condição de conhecimento verdadeiro, então, segundo este modelo, nenhum conhecimento verdadeiro é alcançável. Além do mais, com a eliminação da avaliação, a teoria em pauta finge estar fora da história e se torna incapaz de refletir sobre sua própria historicidade. Como resultado, o procedimento fundamenta-se numa consciência falsa.

Se a historiografia realmente lidasse com o presente e não pudesse fornecer nenhuma afirmação verdadeira sobre o passado histórico, isso seria um mal argumento para caracterizar suas declarações sobre o passado como arbitrárias, porque acabariam rotuladas como declarações camufladas sobre o próprio presente. De modo contrário, se a historiografia lida com o passado, sem emitir afirmações verdadeiras sobre ele, fica-se autorizado a confirmá-las como arbitrárias. Afirmações arbitrárias são incompatíveis com *epistêmê*. Assim, quem quer que aceite a premissa de que a historiografia lida com o passado (mesmo do ponto de vista do presente), deverá aceitar, também, a conclusão de que ela deve reconstruir os eventos do modo como "efetivamente aconteceram". Tal conclusão não significa, porém, nenhuma concessão aos argumentos de Hempel, tampouco a confirmação deles.

O âmagio da questão parece estar atado ao modo como a norma de Ranke é compreendida. O que significa captar o "como alguma coisa realmente aconteceu" — essa é a questão a ser levantada.

A afirmação de que nunca se conhecerá ou se descobrirá como um evento efetivamente aconteceu só haveria de fazer sentido quando contrastada com declarações relativas ao "como algo realmente se passou". Se esta distinção não ficar bem clara, acabaremos obrigados a concordar com um dos seguintes pontos de vista:

com a tese de que as afirmações relacionadas ao "como" na sociedade não podem ser nem verdadeiras, nem falsas, ou, então, com aquela de que todas as declarações pertinentes ao "como" — seja do presente, seja do passado — tanto podem ser verdadeiras, quanto falsas.

Existe uma diferença fundamental entre as afirmações sobre como as coisas aconteceram e sobre como as coisas acontecem. A primeira apreende os eventos de uma consciência histórica passada do ponto de vista daquela do presente, ao passo que, no segundo caso, tanto o conhecedor e o conhecido são ambos expressões da mesma consciência histórica. Essa diferença foi previamente tratada e estabeleceu-se, em conclusão, uma interpretação particular da objetividade. Por tal motivo a divergência acima referida por enquanto pode ser descartada. O problema a ser resolvido está relacionado com a possibilidade ou impossibilidade de fornecer dois relatos igualmente verdadeiros sobre alguma coisa que aconteceu.

Wittgenstein faz um profundíssimo exame sobre um determinado evento: "*jemandem zum Tee erwarten*", ("esperando alguém para tomar chá"). Esperando alguém para tomar chá é um símbolo que serve para diferentes situações, as quais, apesar de sua heterogeneidade, tornam-se todas partes do símbolo, se eu espero alguém para o chá. Mesmo que tal espera seja um evento muito simples, caso se pretendesse fazer um relato verdadeiro sobre "como, na verdade, as coisas se passaram", ver-se-iam quantas narrativas verdadeiras podem surgir sobre este simples evento, por causa da multiplicidade e da divergência de ações e ocorrências relacionadas com este símbolo. Se alguém fizer o relato dos seguintes modos: enquanto esperava alguém especial para o chá, preparei a chaleira e parti o bolo; ou, então, arrumei tudo e vesti-me adequadamente — ambos os relatos são verdadeiros. Se alguém disser: enquanto esperava certa pessoa para o chá, abri uma cova e retirei meu revólver da gaveta, fica imediatamente óbvio que o "como" contido no relato refere-se a um símbolo diferente e não à "espera de alguém para o chá", com relação a que o relato se mostra claramente falso. Se a hipotética pessoa disser tal coisa num inquérito judiciário, argumentando que, ao abrir a cova e tirar um revólver da gaveta, estava apenas esperando alguém para o chá, haverá de ser contestada com desprezo porque tais atividades não pertencem à "espera de alguém para o chá", desta forma o relato deve ser falso.

Normalmente, os relatos sobre o que efetivamente ocorreu são muito mais complicados do que o exemplo de Wittgenstein. "Dar uma festa" é um símbolo com ocorrências e ações definidas e bem delimitadas. No entanto, podem ocorrer acaloradas discussões durante a festa, namoros podem começar, desconhecidos tornam-se amigos, e todos poderão relatar, com igual verdade, a mesma festa, segundo aquilo que lhes foi mais importante. Não se há de esperar que aqueles que começaram um namoro venham a falar do tema da discussão, nem vice-versa; contudo, mesmo os observadores mais descomprometidos fariam relatos seletivos sobre uma ou outra ocorrência, enfatizando os momentos mais notáveis e interessantes, aos seus olhos. Se alguém no futuro vier a dizer "foi nesta festa que começou a discussão sobre estatística" ou um outro, "nesta festa X e Y encontraram-se", ambas as afirmações devem ser consideradas como verdadeiras e, desta maneira, os dois sujeitos poderiam descrever com igual veracidade aquilo que efetivamente aconteceu.

Espera-se que, durante a discussão sobre as raízes da historiografia na vida cotidiana, se tenha notado como é difícil descrever o que efetivamente aconteceu, sem relatar *como* realmente ocorreu. Ao chegar-se ao "como" de um evento, aparece um problema extra, que ainda não enfrentamos. É sempre muito importante separar bem "o que" de "como", embora a própria diferença seja fugidia (sendo, por esta mesma razão, necessário distinguir) e, na maioria das vezes, só possa ser estabelecida tendo em mente um propósito definido. "Há equimoses pelo corpo da criança" constitui um "o quê factual". "Foi espancado pelos pais" pode ser uma afirmação sobre um "o quê factual" ou sobre um "como factual", dependendo do propósito da indagação. No último aspecto, a afirmação pode ter diferentes significados; "ele foi torturado" etc., e aquilo que a afirmação efetivamente significa enquanto uma declaração de "como factual" depende amplamente da interpretação. Argumentaria eu que todos os "como factuais" relativos a questões sociais podem ser substituídos por sentenças avaliadoras, num modo equivalente do ponto de vista funcional; mais exatamente, que todas as "orações modais" carregam uma avaliação escondida (ou vários tipos de avaliação escondida). Essa avaliação pode ser amplamente aceita pelas regras sociais predominantes ou por um determinado grupo ou embutida numa seleção pessoal feita por quem relata alguma coisa. Quanto menos consen-

suais são as regras, mais individual (pessoal) se torna a seleção. A *reconstrução mental de "como aconteceu" é parte integrante do "como ocorreu"*. Num período de regras sociais frágeis e variadas, cada vez mais, a reconstrução do "como aconteceu" depende do ângulo de visão do indivíduo.

Resumindo, a resposta à pergunta — "como aconteceu?" — mesmo na vida cotidiana, contém os seguintes elementos: seleção dos acontecimentos e ocorrências relativos a um símbolo, bem como seleção de eventos e ocorrências paralelas relativas a diferentes símbolos segundo avaliação, emoção e interesse. Trata-se de uma afirmação avaliadora ou séries de declarações que escondem avaliação, a qual pode ser coletiva e/ou individual; o processo mental se torna parte e parcela do próprio objeto. Entretanto, conclui-se, a partir da análise precedente, que um discurso sobre "como algo efetivamente acontece" sempre implica um relato sobre "como algo efetivamente aconteceu". Mesmo o símbolo "esperando alguém para o chá" implica que sempre ocorre do mesmo modo. No que diz respeito a um relato sobre um determinado evento (esperar por X para o chá, durante o tempo Y), não há como distinguir o presente do passado do presente, posto que, no momento em que se descreve o que efetivamente acontece, o evento *já aconteceu*.

O mesmo problema há de ser enfrentado se nos voltarmos para os eventos sócio-históricos de nosso presente (ou passado do presente). Podemos substituir o "esperando alguém para o chá" por "eleições gerais", que é igualmente um símbolo de ações e ocorrências correlatas. Mas se falarmos dos diversos aspectos de uma determinada eleição geral que tivesse relação com o futuro (ou pudesse ter tido), então, talvez possa ser mais adequado o exemplo cotidiano de uma certa "festa". Como caso exemplar, podemos tomar a eleição geral de 1935, na Grã Bretanha, e o discurso de Winston Churchill sobre ela, que, primeiramente, empregou o verbo no presente e, depois, em 1948, no pretérito perfeito. Em 1935, tendo sido reeleito, disse: "Concluo de vosso voto (...) que desejais ver-me exercer meu julgamento independente como membro do Parlamento."¹⁹ O fato de ser reeleito (aquele "o quê") foi interpretado por Churchill (protagonista e historiador do relato numa única pessoa) como a ratificação de um determinado tipo de política, no caso, muito pouco ortodoxa. O "como" foi agarrado junto com o "por quê" e esta é a razão pela qual o evento teve algum sentido: fez sentido exclusivamente por

intermédio da interpretação. No entanto, o tempo presente já se referia a uma ação do passado (passado do presente), ao escrutínio do dia anterior. Analisando o mesmo evento retrospectivamente (como o passado do presente), Churchill ressaltou: "O resultado da eleição geral foi um triunfo para o Sr. Baldwin (...) Todos os que tinham feito oposição a ele (...) foram ridicularizados por esse renovado voto de confiança (...) Assim, a mais desastrosa das administrações de nossa história teve seus erros e deficiências aclamados pela nação."²⁰ É desnecessário substituir as declarações de Churchill por outras avaliadoras e funcionalmente equivalentes — elas já o são de modo bastante explícito. Mas poderíamos substituir essa interpretação por outras diferentes e mesmo contraditórias, as quais prestariam contas da mesma eleição de modo igualmente verdadeiro.

A conclusão inevitável é que, quanto mais complicados forem os eventos que enfrentamos (e eventos sócio-históricos são sempre complicados), menos chances teremos de chegar a um consenso relativo ao "como alguma coisa efetivamente se passa e se passou". Mas se não há uma declaração unânime sobre como algo acontece agora, seguramente não vale a pena sequer tentar fornecer afirmações sobre eventos passados com a pretensão de serem o único relato verdadeiro possível sobre como algo efetivamente aconteceu. Diferentes histórias constituem idades passadas-presentes diversas. Como alguma coisa realmente aconteceu é algo que só pode ser conhecido através de relatos daqueles que viveram nessas eras. Nunca houve nem haverá um "como" independente de sua reconstrução avaliadora. Ao fingirmos que exista um único relato verdadeiro sobre como efetivamente tudo ocorreu, não apenas impomos nossa vontade sobre os sujeitos das idades passadas-presentes, violando, assim, a norma de objetividade, mas também nos conduzimos para um impasse epistemológico, aceitando como verdadeira uma afirmação, que *não pode ser verdade*, porquanto *o caso nunca existiu*, uma vez que é evidente que nada pode ter ocorrido na história, deste ou daquele modo, *fora* da consciência dos atores implicados. Sendo assim, qualquer afirmação de veracidade exclusiva para um único relato sobre como um evento realmente aconteceu é falsa. Reafirma-se, portanto, a hipótese de ser a objetividade, enquanto adequado equilíbrio entre a consciência do passado e a do presente, pré-condição de afirmações verdadeiras sobre história.

Havendo diferentes relatos verdadeiros sobre como algo ocorre agora, devem existir, também, múltiplos relatos verdadeiros sobre como as coisas se passaram. Toda declaração que diz respeito ao "como factual" faz uma avaliação ou pode ser trocada por uma que o faça. Se estivermos prontos para descrever como alguma coisa realmente aconteceu, então, teremos de avaliar. Também teremos de estar conscientes que não existe apenas uma descrição verdadeira sobre como algo realmente ocorreu, mas muitas delas.

Contudo, dois problemas fundamentais, levantados no início desta discussão, permanecem sem solução. O primeiro indaga se, uma vez que as respostas às perguntas — "como acontece" ou "como aconteceu" — só podem ser dadas *no plural*, existirá ainda algum padrão de avaliação que sirva para diferenciar as afirmações verdadeiras das falsas? De algum modo, a norma de Ranke pode, ou deveria, ser observada?

Aqueles que prestam declarações sobre eventos — sobre como realmente transcorreu o evento — são *testemunhas*. A historiografia tem de contar, quase que exclusivamente, com os depoimentos das testemunhas. No dia-a-dia, uma testemunha pode ser considerada infiel pela experiência pessoal (somos nós que atestamos sua confiabilidade); o que também é verdade com relação aos eventos sócio-históricos do presente, embora em menor grau. Não obstante, ao enfrentarmos o passado, a inconfiabilidade de uma testemunha é confirmada ou contestada apenas por outra e assim por diante. A sugestão de Marx de que não devemos julgar as pessoas pelo que elas acreditam fazer, mas antes pelo que elas efetivamente fazem é problemática demais para a historiografia, porque aquilo que certas pessoas "efetivamente fizeram" se restringe ao conteúdo e ao comunicado por depoimentos de outras testemunhas, as quais expressam igualmente "crenças". Só temos acesso a depoimentos.

Na medida em que os historiadores reafirmarem a norma da objetividade e, assim, reconhecerem os atores das idades passadas-presentes de igual para igual, estarão aplicando às testemunhas os *mesmos critérios* aplicados a suas próprias abordagens. Noutras palavras, verificarão a confiabilidade de diferentes testemunhas em função da objetividade de seus depoimentos. O cumprimento desse método já sugere a observância da norma de Ranke: descrever os eventos do modo como efetivamente ocorreram. Numa primeira instância, alcança-se tal objetivo através do relato de testemunhas objetivas.

Há inúmeros procedimentos para testar a confiabilidade de uma testemunha. M. Boch, por exemplo, sustenta que, se duas testemunhas apresentam relatos radicalmente idênticos sobre um evento histórico ou, caso seus relatos sejam diametralmente opostos, então, ambos os casos não são confiáveis. Primeiramente, é preciso testar se a testemunha poderia ter tido acesso à informação reservada sobre a qual está depondo. Também devem ser levados em consideração desvios pessoais e preconceitos grupais, de modo a descobrir os aspectos em que a testemunha é confiável e aqueles em que não é. Ao final desses procedimentos, algumas serão selecionadas como confiáveis, dentre as quais estarão principalmente pessoas que narrarão a mesma história de modo diferente, mas não totalmente contraditório. A discordância deve e pode ser creditada às características de qualquer declaração sobre como algo efetivamente aconteceu (acima discutidas). Mais uma vez, a seleção das testemunhas de acordo com a norma da objetividade chama de volta a presunção de que não há uma descrição verdadeira única sobre "como" algo ocorreu.

Todos os historiadores têm de cumprir a tarefa de testar a objetividade das testemunhas. A teoria que escolherão dependerá daquela em que mais confiarem dentre muitas outras confiáveis. As teorias sempre devem erigir-se em torno dos depoimentos de testemunhas confiáveis, mas o teórico faz sua escolha dentre a diversidade, não segundo a objetividade delas (já que há inúmeras testemunhas objetivas), mas de acordo com seus próprios *apegos*. O dito princípio de confiança não se baseia em nenhum tipo especial de tato, mas numa aposta. Os historiadores apostam numa determinada testemunha objetiva a quem eles se ligam.

Até este ponto não pareceu haver diferença fundamental entre uma declaração verdadeira relativa ao presente (e ao passado do presente) e uma afirmação verdadeira relacionada com o passado. As mesmas dificuldades têm de ser enfrentadas e superadas de modo semelhante. Entretanto, caso alguém sugira que não é impossível proferir declarações verdadeiras sobre o passado, há de precisar estar ciente do tipo especial de obstáculo a ser afastado para o mais longe possível, afim de proferi-las; são obstáculos que nunca aparecem (pelo menos da mesma forma) quando se faz uma declaração verdadeira relativa ao presente ou ao passado do presente. Ao ponderar e testar os depoimentos sobre o passado, temos de entender, antes de mais nada, seus significados. É preciso

entender o simbolismo de uma idade passada-presente e presumir que uma frase pode ter tido, na época, uma conotação inteiramente diversa da que tem no aqui e no agora. É preciso ter-se um certo grau de pré-concepção (e conhecimento) sobre o simbolismo de uma era como pré-condição para a correta leitura de um depoimento oriundo dela. Mesmo assim, neste caso não se pode fugir inteiramente de um círculo vicioso. Caso se tenha uma pré-concepção (e todos os historiadores a têm), então os depoimentos lidos serão submetidos a ela, do contrário, não poderiam ser lidos de forma alguma. Contudo, assim sendo, a pré-concepção orienta o historiador durante sua leitura, tornando-se co-constitutiva do próprio depoimento. Além do mais, a afirmação de Bradley, de que nenhum depoimento histórico é capaz de estabelecer a realidade dos fatos que não tenham nenhuma analogia com nossa experiência presente, está inteiramente correta. Podemos presumir que existam depoimentos cuja leitura adequada esteja além de nossa possibilidade. Em tal caso, estaremos impedidos de provar a confiabilidade da testemunha em questão e tampouco poderemos ser objetivos, porque acabaremos impondo nossa consciência histórica sobre a idade passada-presente em minucioso exame ou desistindo do próprio empreendimento. Assim, temos de reafirmar, mais uma vez, a interconexão entre a objetividade e o conhecimento verdadeiro, mesmo que de um aspecto negativo: se não pudermos ser objetivos quanto ao passado, tampouco poderemos proferir declarações verdadeiras sobre ele. No entanto, é preciso que se ressalte que (e este é o novo problema que se deve enfrentar) as dificuldades para se conseguir o adequado equilíbrio entre nossa consciência histórica e aquelas do passado podem não estar, necessariamente, em nossa atitude, mas também na característica dos depoimentos históricos.

Por causa da precedente ponderação, podemos concluir que a norma de Ranke não pode ser nem descartada, nem evitada. Uma vez que aceitamos a norma de objetividade, temos de empregá-la também para com nossas próprias testemunhas. Daí estarmos obrigados a reconstruir os eventos históricos afim de descobrir como os fatos realmente aconteceram. Devemos fazer afirmações verdadeiras sobre o passado. A historiografia fracassa no processo de tornar-se conhecimento verdadeiro (*episthémē*) se não fizer tudo que estiver ao seu alcance para cumprir essa norma. Em historiografia, conhecimento verdadeiro significa a observância dessa norma.

Pouco acima, declarei que a escolha entre testemunhas igualmente confiáveis é feita segundo o apego, ou melhor dizendo, segundo a afinidade de apego entre a testemunha e o historiador. Assim, o conjunto de valores próprio do historiador mostra-se decisivo para a escolha. Sabe-se que diferentes conjuntos de valores estão relacionados com múltiplas visões de mundo. A assertiva de que a seleção dentre inúmeras testemunhas confiáveis é orientada por um certo conjunto de valores é idêntica àquela que afirma ser a visão de mundo do historiador seu guia no processo seletivo. O conjunto de valores e, conseqüentemente, as visões de mundo vão além em seu desempenho: "interrogam" as testemunhas. Se essa interrogação chegar até a atribuir-lhes a resposta que o historiador deseja ouvir, então a norma de objetividade foi violada e o resultado não alcança o conhecimento verdadeiro. Mas se o historiador permite que as testemunhas falem e dêem seu próprio depoimento, então, boas perguntas não hão de impedir o conhecimento verdadeiro. Estas são formuladas por boas visões de mundo, isto é, por aquelas que exprimem nossa consciência histórica de modo radical e coerente. Aliás, pode-se dizer que a formulação de que as boas perguntas não impedem o conhecimento verdadeiro é muito moderada: na verdade, só se pode alcançar conhecimento verdadeiro se as perguntas forem muito bem formuladas (boas).

Enquanto a discussão sobre o conhecimento verdadeiro se concentrou no problema da confiabilidade das testemunhas; sobre como podem ser testadas, sobre o tipo de depoimento aceitável etc., a análise dizia respeito principalmente aos fatos históricos. Não inteiramente, é claro, pois os fatos socialmente relevantes sempre sofrem uma interpretação, que, na maioria das vezes, é orientada por uma teoria. Como todas as ciências, a historiografia tem de transformar os fatos em fatos de uma teoria; os depoimentos de diferentes testemunhas confiáveis precisam ser interligados de modo a explicarem-se reciprocamente e a servirem como pontos de referência, como sentenças básicas,²¹ provas às quais os teóricos podem recorrer. Eles não precisam interligar todos os fatos, mas são livres para selecionar apenas aqueles que, do ponto de vista de uma determinada teoria, sejam importantes e desde que o depoimento, aceito como confiável pela comunidade científica, não seja negligenciado pelo teórico, mesmo que contradiga algumas de suas afirmações. "Não deve ser negligenciado" significa, no caso, que o teórico fica obrigado a argumentar racionalmente a favor da omis-

são. Nas seguintes condições os fatos se mostram adequadamente interligados:

- a) se tiverem uma caráter explicativo;
- b) se o teórico se referir a todos eles;
- c) se a explicação e o entendimento do tema escolhido apresentarem-se com coerência;
- d) se as avaliações não forem contraditórias.

Repetiram-se estas considerações já bem conhecidas apenas com o fito de ampliar o enquadramento do problema inicial. A norma de Ranke, segundo a qual devemos descrever um evento do modo como ele realmente aconteceu, pode ser contestada se tivermos em mente que historiografia é sempre teoria (como veremos adiante, até mesmo de modo duplo, pois, aplica uma teoria e implica várias outras). Na discussão do conhecimento e do pensamento cotidianos já defendeu-se que o "como" não pode ser apreendido independente do "por quê". Mesmo que se trate de uma testemunha confiável, capaz de dar uma resposta ao "por quê", esta virá embutida em sua visão de mundo, em sua consciência histórica, numa teoria possível; e o historiador, que explica estruturas e/ou eventos, nos termos de sua própria teoria, normalmente, não pode aceitar as explicações de tempos passados. Por exemplo, Aristóteles foi uma testemunha altamente confiável, mas, nem por isso, historiador algum está obrigado a aceitar sua explicação de que o surgimento da democracia ateniense ocorreu graças ao homossexualismo. Todas as teorias são fruto da fantasia. Com ajuda da imaginação, elas lançam pontes sobre fossos — às vezes bastante largos — iluminando-nos e permitindo-nos entender e experimentar o prazer intelectual que precisamos, a chamada experiência do "então é isso!", enraizada em nossa consciência histórica.

Retomemos a história dos filhos do Capitão Grant. A mensagem tinha sido lida três vezes: nos termos da teoria patagônica, da teoria australiana e da teoria neozelandesa. Em todas as três reconstruções do texto, tudo se concatenava perfeitamente. Contudo, de fato, o Capitão Grant não estava em nenhuma dessas regiões geográficas. Havia, pois, um quarto modo de ler a mensagem, segundo o qual ela não foi lida. Lembremos que tudo isto aconteceu num caso em que um único depoimento foi lido. As reconstruções históricas reais são muito mais complicadas; as teorias nelas implicadas são muito mais sofisticadas. Deveríamos, então, concluir que a norma de Ranke não pode constituir uma idéia

válida e orientadora e que, portanto, não conseguiremos nunca saber como algo realmente aconteceu?

A pergunta exige uma divisão em duas partes.

Ao resumir a discussão sobre afirmações verdadeiras com respeito a eventos históricos, concluí que a historiografia acaba fracassando na conquista do conhecimento verdadeiro, a menos que faça tudo que estiver a seu alcance para cumprir a norma de Ranke. O critério de "como" isto pode ser feito ficou claro: é preciso aplicar a norma da objetividade às testemunhas. Seguindo tal critério, pode-se chegar a um *consensus* entre historiadores, pelo menos a um consenso provisório. Haverá sempre casos dúbios, mas os depoimentos a qualquer momento podem ser reavaliados, no que se refere à confiabilidade, mas continuará existindo na historiografia um corpo de conhecimento acumulativo que consiste em declarações básicas por todos aceitas. Apenas excepcionalmente é que a observação da norma de Ranke pode não levar a um conhecimento verdadeiro; na maioria dos casos, conduz a ele. Mesmo que a reconstrução do "como aconteceu" divirja superficialmente, há inúmeras interpretações que gozam de relativo consenso, aquilo que se denomina por "matéria prima" para teorias diversas. Mais uma vez recorrendo à história dos filhos do Capitão Grant: todos os passageiros do *Duncan* concordaram que o *Britânia* zarpara do porto de Glasgow, naufragara em algum lugar e que o capitão e mais dois marujos haviam escapado e pediam socorro. Esse conhecimento era consensual e nunca foi contestado nas reconstruções teóricas subsequentes. No final do romance, o próprio Capitão Grant atesta a veracidade, afirmando que tudo acontecera exatamente daquele modo.

É claro que a norma de Ranke não pode ser cumprida do mesmo modo nas teorias. É óbvio que apenas depoimentos objetivos podem tornar-se fatos de uma teoria, contudo, isto não é um novo critério adicional, mas uma simples reafirmação do antigo. Porém, eu disse que uma *boa* visão de mundo consegue fazer *boas* perguntas às testemunhas e defini, como uma boa visão de mundo, aquela que expresse nossa consciência histórica de modo radical e coerente. Todas as visões de mundo entram na historiografia como teorias. Todas estas têm de atender aos quatro quesitos acima enumerados (pontos a,b,c,d), o que me leva a formular a seguinte proposta teórica: todas as teorias que preenchem as quatro exigências devem ser consideradas verdadeiras, embora nem todas o

sejam na mesma extensão. Quanto "melhor" for a visão de mundo (em função das "melhores" perguntas que é capaz de fazer), tanto mais verdadeira se torna a teoria que dela decorre.

Em primeiro lugar, temos de ter no pensamento o significado da norma de Ranke, no que diz respeito às teorias. Todas estas constituem expressões de nossa consciência histórica, a máxima incorporação de nossos valores. Cada teoria é um compromisso. Quem quer que organize fatos numa estrutura teórica se compromete com uma determinada interpretação sobre como alguma coisa efetivamente aconteceu. Ao fazer-se um uso teórico ou prático da norma, ela funciona como uma *idéia reguladora* da teorização, na medida em que nos leva a atender as quatro exigências de uma teoria coerente. Além disso, ela regula nossa prática, porque o uso teórico da *idéia reguladora* não consiste apenas numa pré-condição para uma bem sucedida solução do problema, mas também numa *obrigação*, num postulado. Uma vez que nos comprometamos com uma interpretação sobre "como alguma coisa realmente aconteceu", ficamos desejando que todos cumpram o mesmo compromisso. No entanto, uma *idéia reguladora*, por definição, é sempre contrária aos fatos. A norma de Ranke só vale se todos a aceitarem como tal. Sua validade nada tem a ver com a questão se, de fato, reconstruímos um evento como realmente se passou. Não obstante, precisamos seguir a norma.

Já ressaltou-se que todas as teorias que respondem às quatro exigências, ao interligarem os depoimentos de testemunhas objetivas, são consideradas verdadeiras. Se as diferentes teorias proporcionam múltiplas explicações para os mesmos eventos históricos *no mesmo nível* e se todas preenchem os quesitos de um teoria verdadeira, em função disto, devem ser todas consideradas *igualmente verdadeiras*. Nesse caso, diversos teóricos comprometeram-se com diferentes interpretações, seguindo igualmente a *idéia reguladora* da historiografia. Mais uma vez retornando aos filhos do Capitão Grant: se as teorias patagônica, australiana e neozelandesa fossem apresentadas ao mesmo tempo, todas deveriam ter sido consideradas verdadeiras. Posteriormente, essas teorias foram refutadas por experiências (o capitão não foi encontrado em nenhuma dessas três regiões), as quais constituem um procedimento muito improvável na historiografia propriamente dita, ainda que não inteiramente descartável (para dar um único exemplo dessa possibilidade, pense-se nas investigações arqueológicas). Normalmente, tudo que te-

mos são as declarações de testemunhas, a partir daí, as diversas interpretações, como as teorias da Patagônia, da Austrália ou da Nova Zelândia, têm de ser aceitas como igualmente verdadeiras.

Neste contexto, é de suma importância a exigência de que as teorias, para serem julgadas igualmente verdadeiras, devam cumprir as quatro exigências *no mesmo nível*. Como mencionou-se, uma boa visão de mundo expressa nossa consciência histórica de maneira radical e coerente e uma boa teoria é a teoria de uma boa visão de mundo. Em abrupta síntese: tal teoria é uma teoria filosófica. Neste caso, a explicação de eventos históricos está relacionada a uma concepção genérica, que inclui o entendimento da natureza humana, da estrutura social, da moralidade, dos processos de socialização etc. Se tal teoria questiona as testemunhas, tanto as perguntas quanto as respostas serão originais. A interrogação se tornará mais abrangente e profunda, pois espera-se que as testemunhas reajam às nossas queixas, esperanças e medos, relatando suas emoções semelhantes. O equilíbrio da objetividade será restabelecido, quando os atos, pelos quais a indagação é aprofundada e alargada, ocorrerem tanto do ponto de vista de nossa consciência histórica, quanto daquele próprio aos nossos interlocutores do passado. Uma boa teoria não necessariamente se caracteriza pelo fato de englobar mais fatos, mas principalmente por haurir, do passado, *mais significado*. Daí, quanto melhor for uma teoria, mais verdadeira se torna a reconstrução histórica, desde que todas as demais pré-condições para uma teoria histórica verdadeira sejam atendidas. Apesar de aplicada uma boa teoria, se as outras condições para uma verdadeira teoria histórica não forem satisfeitas, então, já não estaremos lidando com uma teoria historiográfica; neste caso, tratar-se-á quer de uma filosofia, quer de uma teoria da história, ambas relacionadas com o presente, mas não com o passado.

Não obstante, pelo menos de um ângulo, nenhuma diferença faz se estiver sendo aplicada uma teoria boa ou não tão boa: todas elas estão comprometidas com a reconstrução de como um evento realmente aconteceu, contudo não há teoria que possa realizar essa tarefa. Mais exatamente, nunca saberemos com certeza se alguma delas conseguiu, o que dá no mesmo. Essa afirmação não pode ser confundida com ceticismo. Em historiografia, o conhecimento verdadeiro consiste na absorção das possibilidades máximas do conhecimento verdadeiro em geral. Varia de acordo com

nossa consciência histórica, com a leitura que fazemos das mensagens, com nosso modo de formular as perguntas e com as visões de mundo capazes de levantar questões. É precisamente assim que se processa a ressurreição dos mortos. Tornamo-los nossos contemporâneos, porque a história deles é a nossa e repetidamente recontamos essa história.

Naquele tempo havia um homem lá. Ele existiu, logo existe e continuará existindo enquanto recontarmos sua história. As histórias dele são as nossas histórias e terão sido verdadeiras, na medida em que, para nós, forem verdadeiras.

9º Capítulo:

Teoria e método em historiografia

As incompletas e precedentes notas sobre teoria serviram a um propósito: mostrar de que modo pode-se seguir a norma de Ranke. É preciso agora, retomar o debate do problema, não apenas de um único ponto de vista, mas em toda sua complexidade. Assim, é inevitável uma certa repetição.

A reconstrução de eventos históricos parece desenrolar-se através dos seguintes estágios: a recepção de mensagens (informação), a interpretação delas (depoimentos das testemunhas) e atribuição de significado aos diferentes depoimentos pela conexão deles com uma teoria. Porém, o procedimento, na prática, não é tão simples. Pelo menos na historiografia como tarefa genérica, a visão de mundo antecede à recepção da mensagem, embora se faça exceção para alguns trabalhos historiográficos. A visão de mundo constitui a própria "disponibilidade para a mensagem"; é o "receptor"; induz-nos a ver aquilo que não tinha sido visto antes, ainda que estivesse presente, e nos leva a procurar uma mensagem — um tipo específico de mensagem. Aquilo que hoje se reconhece como depoimento, ontem não era reconhecido como tal, o que serve como depoimento para uma visão de mundo pode não servir para outra. A função de uma visão de mundo não começa quando o historiador constrói uma teoria, mas quando parte para o oceano do passado. Quanto melhor for uma visão de mundo, mais dados novos nos pode fornecer. Estes "novos itens de informação" não constituem necessariamente um depoimento desconhecido, embora até possa ser. Diz-se que o depoimento é novo só se for lido de modo tão dife-

rente do anterior que nos relate histórias bastante diversas. Existe na visão de mundo uma imaginação inerente que é detonada por ela e a revela *criativa*. Uma boa visão de mundo é aquela capaz de haurir mais itens de informação de um depoimento aceito, pela comunidade científica, como verdadeiro, do que uma que nisto lhe seja pior. Visão de mundo é como um holofote a vasculhar os pontos obscuros do passado.

Alguém poderia argumentar que a prioridade da visão de mundo pode nos atraparalhar na adequada condução da investigação sobre a confiabilidade das testemunhas. Sem dúvida, isso pode ocorrer. A investigação baseada na prioridade de uma visão de mundo é uma aventura, enquanto aferrar-se à segurança de um corpo de conhecimento já existente e das interpretações antes elaboradas por historiadores pode igualmente constituir um erro. Efetivamente, na tentativa de obter itens de informação diferentes (e novos) de testemunhas, a partir de uma diferente visão de mundo, em princípio, nada há que contradiga a norma da objetividade. Na pior das hipóteses, também será preciso provar a confiabilidade das testemunhas por outro aspecto. Uma segurança "científica" absoluta só poderá ser alcançada pagando-se o preço de *não* vivenciar ao máximo nossa consciência histórica.

O significado é fornecido pela teoria, em cujos termos as testemunhas prestam suas declarações. Quanto melhor for a teoria, mais *evocativa* se torna: desperta em nós interesses e sentimentos e nos envolve com o evento histórico. Ficamos, como pessoas inteiras, envolvidas na totalidade da história.

Há tipos diversos de teorias: umas mais particularísticas e outras mais genéricas. Os historiadores podem fornecer uma teoria que diga respeito a um determinado evento, a uma série de eventos, a um período, ao desenvolvimento de instituições segundo um entrecruzamento cultural e assim por diante. Não se pode distinguir as teorias em boas ou melhores com base no fato de serem "específicas" ou "genéricas", nem pela quantidade de fatos que abrangem. A teoria mais "elevada" é filosófica e a aplicada pode compreender apenas um determinado evento, mas revelar-se "melhor" do que um caso no qual o historiador descreva a história de uma nação sem deixar-se conduzir por uma teoria filosófica. Apesar disto, no que se seguirá, deverei ignorar temporariamente o problema das teorias "boas" e discutir problemas internos das teorias historiográficas, independentemente do fato de serem boas ou melhores.

Se a visão de mundo interroga as testemunhas e se a teoria se constrói como resultado de inúmeras interrogações, é evidente que o processo de "dar significado" a um evento ou a uma série de eventos pressupõe que as mesmas perguntas tenham de ser feitas a todas as testemunhas (ou pelo menos que não deixem de ser feitas, sem prejuízo de outras). Repetir as mesmas perguntas implica um procedimento metodológico. Não se pode fazer as mesmas perguntas (ou sequer similares) sem fazê-lo do *mesmo modo*. As teorias implicam *métodos* específicos e todas as teorias têm seu próprio método. A seleção entre confissões relevantes e irrelevantes é realizado de maneira simultânea pela teoria e pelo método. Com maior exatidão, em tal caso, método e teoria não podem ser separados de modo algum. Se o teórico fracassar na elaboração de um princípio de seleção firme e definitivo, então a teoria há de resultar incoerente ou mutilada.

A diferença entre teoria "mais elevada" e teoria aplicada já foi mencionada de modo indireto. A visão de mundo constitui o cerne de todas as teorias "mais elevadas", sejam elas filosóficas ou não. Aquilo que perguntamos às testemunhas e o modo como o fazemos são igualmente determinados pelas teorias "mais elevadas", que são sempre decisivas na própria escolha do problema histórico que o historiador deseja resolver. Valores indiscriminantes e refletidos são elaborados na teoria mais elevada antes de sua aplicação ao material histórico. (Mesmo que nem sempre assim ocorra, pelo menos, deveria ser deste modo.) Não há teorias aplicadas sem teorias mais elevadas, ainda que meramente esboçadas. As mesmas teorias mais elevadas pedem a conjunção de várias teorias aplicadas (por exemplo, a mesma teoria mais elevada pode ser aplicada tanto às guerras do Peloponeso, quanto às guerras napoleônicas). As principais categorias do empreendimento historiográfico precisam ser iluminadas pela teoria mais elevada, mesmo que as teorias aplicadas venham a modificar o significado do conceito e daí, pelo menos em parte, a própria teoria mais elevada. (Por exemplo, para alguém escrever um estudo sobre a revolução industrial, é preciso ter em mente um conceito de "revolução" e de "indústria" definida pela teoria mais elevada: é claro que pode ocorrer que ao elaborar sua teoria sobre a revolução industrial o autor se veja obrigado a modificar o significado desses conceitos.)

Embora não possa existir historiografia sem uma teoria "mais elevada", o trabalho historiográfico é uma objetivação no nível da

teoria (ou teorias) aplicada; só as desse tipo podem ser legitimamente chamadas, com propriedade, de teorias historiográficas. Obviamente, o esclarecimento dos conceitos de "revolução" ou "indústria" não constitui em si mesmo historiografia, mesmo se "exemplificamos" a relevância das definições com referências históricas. Exemplos históricos podem ser de grande valia numa teoria da história, em sociologia ou em ciências políticas, mas nada têm a ver com historiografia. Eles não preenchem a função de reviver os mortos, não nos contam histórias, não proporcionam significados para os eventos passados. Assim, uma historiografia efetiva é teoria aplicada, mesmo que o significado que recebamos do passado dependa muito de uma teoria mais elevada. A teoria "mais elevada" tem de tornar-se uma serva fiel de um passado soberano.

As teorias historiográficas competem entre si; não há consenso no que lhes diz respeito. Conseqüentemente, seria fácil concluir que — ao contrário do que acontece com os assuntos relativos aos fatos — não existe nenhum corpo de conhecimento relativo a teorias historiográficas e, assim, não podem ser consideradas como cumulativas. Entretanto, essa conclusão seria apressada e não inteiramente aplicável. Do ponto de vista da acumulação, a historiografia mais se parece com a filosofia do que com a arte. Cada teoria filosófica é uma novidade, mas não pode falhar no repensamento e na reformulação de certos problemas básicos levantados por filosofias mais antigas e tentar refutar as soluções anteriores como sendo irrelevantes, parciais ou incompletas. O filósofo não está obrigado a conhecer todas as filosofias precedentes, mas seguramente deve conhecer algumas. O filósofo não pode partir do zero sem correr o risco do diletantismo. O mesmo é verdadeiro para a historiografia. A teoria deve ser uma novidade, mas não pode ser formulada sem que o historiador conheça, pelo menos algumas teorias historiográficas mais antigas concernentes aos mesmos eventos ou à problemática similar. Nenhum fato se acumula de forma "nua", eles estão embutidos em teorias. Se o historiador elabora uma nova teoria e transforma os fatos em fatos desta mesma teoria, ele ou ela precisa ter uma certa quantidade de conhecimento da teorização prévia e estar mais ou menos obrigado a refutar as antigas soluções teóricas. Se os problemas postos pelas soluções anteriores parecem completamente irrelevantes ao historiador, ele ou ela deve entendê-los como expressões dos estágios da consciência histórica aos quais se atribuem teorias mais antigas.

Assim, as primeiras teorias podem ser transformadas em temas das últimas. Além do mais, apesar das teorias serem competitivas e, ao mesmo tempo, individuais, elas ainda são muito mais do que isto. Há teorias que se complementam umas às outras, outras que defendem a mesma posição, há tendências, escolas e rumos diversos na historiografia. O número de visões de mundo possíveis atribuídas a uma consciência histórica é, sem dúvida, restrito, pois não existe uma quantidade infinita de variações da consciência impingida. Quanto mais nos aproximamos de nosso tempo, mais frequentemente enfrentamos as soluções teóricas cujas tendências compartilhamos. Antigas teorias podem ser vistas como aliadas ou como inimigas; é preciso fazer referências a elas. Como já foi mencionado, a historiografia que empreende uma temporária separação da prática e do pragmatismo constitui um fenômeno bastante moderno. Aliados e inimigos são inúmeros e nós, não apenas fazemos uso de seus fatos, mas também incorporamos ou refutamos as soluções teóricas deles. Mesmo que, no sentido estrito do termo, não possamos falar de um corpo de conhecimento das teorias historiográficas, tampouco podemos excluir completamente a cumulatividade das reconstruções teóricas.

Todas as teorias sugerem ao leitor uma resposta à questão de como e por que algo efetivamente aconteceu. Entretanto, o caráter competitivo ou complementar delas não se deve à teoria aplicada, mas à "mais elevada". As teorias "mais elevadas" são semelhantes (quando pertencem ao mesmo direcionamento ou tendência), assim como as várias teorias aplicadas, relativas ao mesmo evento histórico ou sobre a mesma estrutura de costumes, podem ser complementares (a diferença de abordagem deve ser atribuída à especificidade do interesse individual). Se as teorias "mais elevadas" são as competitivas, as inúmeras teorias derivantes, mesmo quando aplicadas a eventos históricos totalmente *diferentes*, também serão competitivas.

A tese de que todas aquelas teorias objetivas, que preencham os quatro requisitos para a veracidade de uma teoria, devam ser consideradas verídicas, se elaboradas no mesmo nível, seria dificilmente aceita por historiadores no exercício de sua profissão pela mera aparência delas. Os historiadores oferecem suas teorias como a verdadeira explicação, do contrário não a ofereceriam. Todo historiador pretende recusar a teoria dos outros. Tentam contestar os fatos daqueles contra os quais competem ou provar que sua expli-

cação é a melhor, ou ainda, ambos os propósitos. Entretanto, se o jogo terminasse empatado, deveriam reconhecer a teoria opo-
sitora como igualmente verdadeira. Normalmente, porém, mesmo
neste caso, não admitirão isso. Assim só resta uma saída: recorrer
aos próprios valores e continuar a disputa, não mais sobre as teo-
rias, mas, agora, sobre o conjunto de valores sobre os quais se eri-
ge uma dada teoria e descobrir se os valores eram verdadeiros.

Todas as teorias têm diferentes componentes inter-relacionados
entre si. Nem todos esses componentes estão presentes em todas
as teorias, mesmo que normalmente estejam. Durante a análise
da norma de Ranke, sugeri o seu entendimento como uma idéia
reguladora da teorização. A seguir, discutirei as idéias constitui-
vas da teoria historiográfica, que o são, na medida em que organi-
zam o material factual, sendo neste sentido que constituem teo-
rias aplicadas.

As referidas idéias são as seguintes:

- a) os princípios organizadores;
- b) os princípios explicativos;
- c) os princípios orientadores;
- d) as pré-concepções (teórico-filosóficas).

10º Capítulo:

Princípios organizadores em historiografia

Todas as histórias aparecem como ininterrupta cadeia de even-
tos, ocorrências, costumes, instituições: aparecem como um "flu-
xo". A organização do material histórico exige o "destaque" de
certos elos da corrente, exatamente para ampliá-los. Variados tra-
balhos de historiografia empregam lupas diferentes (mais fortes ou
mais fracas), mas todos usam algum tipo de lente. Os elos não am-
pliados constituem o "antes" e o "depois" do tema de um traba-
lho historiográfico. O "antes" e o "depois" são considerados em
proporção ao seu "tamanho": quanto mais forte for a lupa, me-
nor importância relativa é conferida a eles.

"Destacar" significa distinguir entre o "presente" de uma
idade, evento ou instituição passada e, respectivamente, seu *pró-
prio* passado e futuro. O que foi "destacado" é sempre o "pre-
sente do passado". Diferentes teorias destacam diferentes presen-
tes da ininterrompida cadeia de eventos, o que faz com que esse
"destacar" pareça um ato arbitrário. Contudo, cabe à teoria nos
persuadir de que se trata mais do contrário — deve mostrar a rele-
vância da ampliação em questão. O caráter evocativo de um traba-
lho historiográfico leva o leitor a aceitar o destaque como algo *evi-
dente*. Empreguei a palavra "mostrar" em vez de "demonstrar"
porque o historiador pode levantar argumentos para seu "desta-
que", apesar disto não ser uma pré-condição para justificar a exis-
tência de um trabalho de historiografia. O "destaque" pode che-
gar a nós como algo evidente, sem a necessidade de que se argu-
mente em sua defesa.

Aquilo que denomino "destaque" é, noutras palavras, a apreensão da descontinuidade na continuidade, ou seja, o princípio de organização de qualquer trabalho historiográfico e, assim, é uma idéia universal constitutiva em historiografia. Isso é verdade mesmo se o procedimento de ampliação tomar rumos diferentes daquele acima descrito. É possível ampliar as mesmas (ou similares) instituições, motivações etc. nas idades históricas *subseqüentes*. Caso tal ocorra, todos os períodos passados se tornam, subseqüentemente, os presentes do passado e nada mais será ampliado exceto a instituição em pauta. Contudo, se o historiador destacar idades presentes subseqüentes enquanto está ampliando a mesma instituição, ou similar, deve-se prestar contas da transformação dessa própria instituição nas subseqüentes idades presentes; o que significa dizer que ele ou ela deve, outra vez, apreender a descontinuidade na continuidade.

Neste último caso, trata-se da *periodização* que funciona como idéia constitutiva para o trabalho historiográfico. Dizendo com mais exatidão, é neste ponto que a periodização, enquanto princípio organizacional da historiografia, se torna explícita, embora já estivesse presente de modo latente se apenas um único elo da corrente de eventos fosse ampliado. Ao sugerir que um acontecimento ampliado do passado tivesse seu próprio passado e seu próprio futuro, que não deveria ser ampliado, o historiador faz-nos aceitar que alguma coisa decisiva aconteceu nesse "destaque", o qual transformou um outro acontecimento ou uma série de outros acontecimentos em "passados", mais uma vez detonando alguns outros eventos como "futuros". Desse modo, o destaque separa períodos, tornando-se uma divisão real, relevante e não arbitrária, justamente porque é reconstruída como um "marco", como um "divisor de águas". Se o escritor não consegue persuadir-nos de que o caso é assim, a teoria provará sua incoerência ou, pelo menos, será considerada desinteressante. Daí decorre o fato da periodização constituir, em historiografia um dos princípios básicos de organização.

Se uma sociedade se caracteriza pelo *sensus communis* e por um conjunto básicos de valores compartilhado por todos, a periodização é uma expressão desse mesmo *sensus communis*. Quanto mais se processe a dissolução do *sensus communis*, quanto mais heterogêneo se torna o conjunto de valores e tanto menos pode o historiador confiar nas periodizações coletivamente compartilha-

das. É claro que a periodização se enraíza nas visões de mundo. Assim, é natural que visões de mundo heterogêneas periodizem a história de modos diversos, o próprio "destaque" exprime a visão de mundo do escritor. Nos tempos de rápida mudança de visões de mundo (como os que hoje vivemos) a própria periodização tende a mudar rapidamente. A resposta à pergunta sobre onde se encontra o ponto de mutação relaciona-se com uma outra questão: "A mudança de quê pode ser considerada como ponto de mutação?" É bem sabido o fato que foi Celarius quem inventou as "Idades Médias" e, desde então, a historiografia foi obrigada a aceitar a "antiguidade" como um período anterior às idades "do meio" e como idades "novas" ou "mais novas" aquelas que se seguiram. Do ponto de vista da periodização e da teoria como um todo, está longe de ser indiferente o fato que se defina esses estágios como "antiguidade, feudalismo, capitalismo" ou como "mediterrâneo, europeu, atlântico". Basta uma olhadela sobre essas duas periodizações para compreender inteiramente que a linha de demarcação que divide a primeira e a segunda época é temporalizada da mesma maneira, embora a barreira entre a segunda e a terceira época não seja apenas interpretada em dois modos diferentes, mas os próprios "destaques" são feitos segundo princípios diversos. Todas as periodizações podem ser comparadas a partir de dois aspectos: do aspecto de temporalização das linhas de demarcação entre as várias épocas e do aspecto da interpretação dos momentos críticos. O primeiro pode ser bastante semelhante em diferentes teorias, já o segundo pode ser bastante diferente. Como um todo, a periodização será diferente mesmo que apenas o segundo aspecto diverja. Visões de mundo divergentes normalmente trabalham com periodizações que também divergem.

Nenhuma teoria é capaz de cumprir inteiramente sua tarefa de conferir significado a um evento ou a uma série de eventos sem a aplicação de significativos princípios de organização. A periodização pode ser considerada significativa em dois casos, a saber: a) quando o princípio fundamental de divisão é idêntico em todos os períodos em debate; b) quando os depoimentos sobre os quais se baseia e se refere o princípio fundamental são aceitos como objetivos e verdadeiros pela comunidade científica contemporânea ao historiador, e se eles efetivamente testificarem a *existência* daqueles critérios sobre os quais se baseia o princípio fundamental. Se tais critérios são "importantes ou não", decisivos ou não, se-

gundo as testemunhas em questão, isso nada tem a ver com a pré-condição definida. Todas as teorias são planejadas para tornar os itens de informações oriundos de depoimentos aceitos, quer em importantes e essenciais, quer em itens sem importância e acidentais. Se isso for adequadamente feito e se o mesmo princípio fundamental puder ser aplicado a todas as épocas que essas teorias dividem, então, a periodização será significativa e poderá tornar-se uma idéia constitutiva de uma teoria significativa.

Tenho defendido que as testemunhas precisam atestar a existência dos critérios sobre os quais se ergue o princípio de periodização. A questão sobre em que medida devem fazer isto é delicada e não pode ser respondida em termos genéricos. Cada caso exige uma atenção especial. Temos pouquíssimas testemunhas diretas dos períodos de cultura oral, sobretudo se comparadas com as que temos para um evento do século XIX. No primeiro caso, a própria leitura de depoimentos enfrenta dificuldades incomparavelmente maiores do que no segundo. Além do mais, mesmo que pudéssemos obter depoimentos suficientes, pode ser importante se estes simplesmente atestam a presença dos critérios sobre os quais se funda a periodização ou se eles estavam amplamente difundidos ou mesmo generalizados. Entretanto, está longe de ser obrigatória a aceitação, como critérios, daqueles que se supunham fenômenos gerais. O historiador faz as perguntas adequadas às testemunhas e pode fazer outras diferentes; ele ou ela pode adotar a posição de que certos critérios básicos não foram suficientemente mencionados pelas testemunhas porque eram aceitos como "naturais" e, assim, não precisavam ser referidos de modo especial. Se o historiador argumenta adequadamente a favor de sua hipótese, a teoria pode ser aceita como sendo significativa. Apenas para lembrar um caso extremo, as teorias psicanalíticas pressupõem que os depoimentos devem ser lidos através de suas mensagens *encobertas*. Um depoimento não deve ser considerado pela sua aparência, pois é mero símbolo de um significado escondido. Se depoimentos semelhantes podem ser lidos como símbolos de um significado diferente, mas igualmente semelhantes, os critérios do princípio de periodização (por exemplo, épocas parricidas e matricidas) também podem ser considerados como significativos. Ao periodizar os *costumes* de uma dada sociedade, Lévy-Strauss fez a proposta teórica de que mesmo se apenas vinte por cento de uma população observasse uma regra, então tal norma se torna uma ca-

racterística básica dos costumes da sociedade em questão. Se outras normas começam a ser observadas por vinte por cento ou mais do total da população, fica-se obrigado a falar de um período diferente (novo). Lévy-Strauss argumenta adequadamente a favor de sua hipótese e esta é a razão pela qual se deve considerá-la como significativa. O índice percentual de observantes de uma regra que é necessário para que uma proposição seja vista como expressão da validade de costumes é sempre um assunto de consideração pessoal, embora haja limites para tal subjetividade. Não existe sociedade na qual as regras sejam observadas por cem por cento da população e pode-se assumir que, se elas são observadas por apenas dez por cento ou menos, então, outras regras podem ser adotadas e internalizadas por um índice ainda maior. (Neste caso, pode-se até presumir que a dita sociedade esteja em processo de decomposição e, assim, torna-se irrelevante do ponto de vista da periodização.)

Em princípio, a periodização pode ser *mecânica* ou *orgânica*. Mas, a periodização mecânica, de fato, caracteriza a crônica e não a historiografia. A simples descrição de que o rei Y sucedeu o rei X no trono, noutras palavras, de que o reinado de Y aconteceu *depois* do reinado de X, é uma temporalização sem nenhum tipo de interpretação. A seleção também está presente em crônicas, de modo bastante natural (como Collingwood ressalta, não existe crônica ideal), mas sem nenhum tipo de ampliação. Entretanto, em historiografia, a periodização é sempre orgânica. "Destacar" e ampliar um evento ou um período como decisivo significa enfatizar que há articulações na *vida* de uma sociedade como aquelas que existem na *vida* individual. "Antes" e "depois" são questões de vida e de morte, de florescimento ou perigo, grandeza ou declínio, força ou fraqueza. Ao mesmo tempo, "destacar" não significa "eliminar..." A idade passada-presente é uma idade presente porque ela tem seu *próprio* passado e futuro; cresce do passado, em direção ao futuro. Por esse motivo é que, em historiografia, a periodização é genética, assim como todos os tipos orgânicos de explicação.

Toda periodização historiográfica implica a evocação de uma *tendência*. Há diferentes tendências, ou melhor, o significado sugerido pela teoria aponta um ou mais tipos particulares de tendência, tais como de alargamento ou de estreitamento, de crescimento ou de decadência (progresso ou regressão), de sucessivos al-

tos e baixos etc. Como a periodização é uma idéia constitutiva e um princípio de organização em historiografia, as tendências por ela sugeridas também precisam tornar-se idéias constitutivas.

Em contraste com a crônica, o aspecto distintivo da periodização historiográfica tem sido caracterizado como orgânico. Mas não é apenas a historiografia que trabalha com a periodização orgânica: também a filosofia da história faz o mesmo e, além do mais, universaliza as periodizações orgânicas. Esta nunca trabalha simplesmente com "antes" e "depois", mas capta a história como uma seqüência de períodos que incorporam progresso e retrocesso, ou que expressam o padrão universal de *corsi e ricorsi*. Embora a filosofia da história venha a ser discutida mais tarde, deve-se indicar aqui uma diferença básica entre a função da periodização para a historiografia e para a filosofia da história: nesta, a periodização não funciona como uma idéia constitutiva, mas sim como uma idéia reguladora (em seu uso teórico e prático). É em razão disto que o futuro se incorpora na periodização, o que, na historiografia, nunca ocorre. É claro que um filósofo da história é também um historiador. Neste seu segundo papel, o filósofo e historiador tem de aplicar a periodização também como uma idéia constitutiva. É importante mencionar que, no exercício de sua habilidade como historiador, pode vir a aplicar princípios organizadores diferentes daqueles que empregaria no exercício de sua capacidade como filósofo da história (ou, pelo menos, alguns serão diferentes e outros suprimidos, por serem irrelevantes para o uso constitutivo da periodização). Isso tem sido ressaltado com freqüência no que diz respeito a Marx e também poderia ter sido examinado nos casos de Dilthey, Croce ou Cassirer.

Pode-se chamar a periodização de "padrão diacrônico" na historiografia. Torna-se orgânico, isto é, adequado, quando aplicado simultaneamente com "padrões sincrônicos". Embora os padrões sincrônicos nunca realizem plenamente a tarefa de periodização, não pode haver padrão diacrônico sem eles, não sendo os critérios dos princípios organizacionais de periodização nada mais que os mutáveis conteúdos dos fenômenos sociais, compreendidos pelo uso de padrões sincrônicos.

Os padrões sincrônicos organizam o material histórico a partir de um aspecto *estrutural* ou *funcional*, ou a partir de ambos. São categorias de teoria e, assim, variam segundo esta. Apesar de

algumas dentre elas estarem embutidas em padrões cotidianos de entendimento, precisam ser definidas e redefinidas por diferentes teorias.

Os padrões são elaborados com base na similitude, na regularidade e na repetição. Uma categoria historiográfica só é empregada como um padrão sincrônico, se for capaz de captar uma série de fenômenos similares não apenas na reconstrução de um evento, mas na de muitos, supondo que os fenômenos em pauta ocorram repetidamente e com alguma regularidade. É do caráter de todos os padrões sincrônicos serem *analógicos*.

Assim, um padrão sincrônico é um *conjunto* que engloba funcional ou estruturalmente fenômenos similares pelo fato de repetirem-se e/ou acontecerem com certa regularidade. Contudo, um certo conjunto só pode ser empregado como princípio de organização caso se contraste com um ou outros mais. Não existe padrão sincrônico no singular, só existem padrões sincrônicos, no plural, interligados e contrastados. Um determinado conjunto engloba fenômenos de natureza semelhante e se contrasta com outro conjunto que enfeixa outros fenômenos similares entre si, embora diferentes ou mesmo contraditórios àqueles que compõem o primeiro conjunto. O número mínimo de conjuntos interligados e contrastantes, obviamente, só pode ser dois. Já o número máximo pode variar, mas não poderá ser exagerado (na verdade, é algo em torno de cinco ou seis), pois um grande número de padrões interligados contradiz a aplicação da divisão: não seriam capazes de organizar o material heterogêneo da história. A constelação mais freqüente de padrões sincrônicos é a *tríade*.

Ressaltou-se pouco antes que os padrões sincrônicos estão relacionados com estruturas ou com funções, ou ainda com ambas. Quando se emprega os padrões de "economia, política e cultura", trata-se basicamente de um uso estrutural de padrões (mesmo na estrutura de uma teoria funcionalista), na medida em que distingue os fenômenos semelhantes uns aos outros, ao situá-los dentro de um conjunto e separando-os de outros (mais uma vez semelhantes uns aos outros), os quais são, por sua vez, abarcados por outros conjuntos, ocorrendo toda essa atividade dentro de uma estrutura social enquanto totalidade. O mesmo pode ser afirmado de padrões que distinguem elementos desiguais uns dos outros, dentro dos conjuntos acima mencionados (como no reino da economia: produção, consumo e distribuição). Para resumir de modo

brusco, todos os padrões (não usados como alternativas) referem-se básica, mesmo se não totalmente, a estruturas. E inversamente, todos os padrões que podem ser usados como alternativas (ou o são com exclusividade) são basicamente funcionais, mesmo se eles forem aplicados por uma teoria estruturalista. Exemplificando: para Aristóteles, um estado pode ser monárquico, aristocrático ou democrático; para Weber, a dominação pode legitimar-se pela tradição, pelo carisma ou pela lei. No caso de padrões alternativos, o conjunto de padrões podem ser (e com frequência o são) denominados *tipologia*.

O princípio diacrônico de organização separa o novo do velho, organiza a história do ponto de vista da mudança; apreende a articulação; entende todos os períodos e eventos em sua individualidade. Sua mensagem é a de que tudo abaixo do sol é novo. Por outro lado, o princípio sincrônico de organização distingue entre fenômenos semelhantes e diferentes, como ocorrências *repetitivas*. Sugere que as variações de instituições são basicamente limitadas quanto ao número. Por exemplo, o trabalho pode ser considerado:

- a) o mero uso de produtos da natureza (caça, coleta, pesca);
- b) agricultura e lavoura;
- c) indústria — e nada mais.

A integração pode ser instituída:

- a) segundo laços de sangue;
- b) segundo localidades;
- c) por um poder dominante central;
- d) como uma comunidade ideal — e nada mais.

Quanto à sociedade, ela pode ser governada:

- a) por uma pessoa;
- b) por um grupo de pessoas;
- c) por todos — não existem outras possibilidades.

A exploração pode:

- a) inexistir ou, então, manifestar-se através de:
- b) impostos;
- c) serviços;
- d) escravidão;
- e) contratos — e não restam outras possibilidades.

A "mensagem" dos princípios sincrônicos de organização é a de que nada há de novo sob o sol, ou pelo menos não há muita coisa nova ou já não há.

Mas, exatamente, como o princípio diacrônico de organização tem de captar a descontinuidade como continuidade, assim tem o princípio sincrônico de organização de apreender a *repetição* como *não repetição*, como um fenômeno distinto e auto-suficiente que, como tal, deve ser entendido.

Naturalmente a historiografia tem de aplicar padrões sincrônicos como idéias constitutivas, na mesma medida em que aqueles diacrônicos. Ainda mais, os padrões sincrônicos têm de ser concebidos e planejados para um emprego constitutivo. O modo como isto pode ser alcançado foi brilhantemente elaborado por Weber no conceito de tipo ideal, que aliás não requer nenhum acréscimo. Entretanto, alguma coisa precisa ser acrescentada à proposta teórica de que os tipos ideais devem ser livres de valor. Uma vez que os tipos ideais são apenas os padrões de organização de teorias particulares, a qual expressa visões de mundo igualmente particulares, bem como o conjunto de valores a estes inerentes, os valores se tornam co-constitutivos na interpretação de padrões. Se os historiadores simplesmente dominam os padrões tradicionais, permanece uma questão de avaliação da parte deles a decisão sobre os quais, dentre muitos, são dominados e qual a *importância* atribuída a eles (por exemplo, monarquia-aristocracia-democracia ou monarquia-república, ou despotismo-liberalismo-democracia ou estado absolutista-estado constitucional e assim por diante. Estas são as alternativas do historiador). Uma vez que os padrões sejam escolhidos e definidos de modo coerente com a visão de mundo, então, têm de ser empregados de modo indiscriminante, independentemente dos apegos do autor, devendo, apenas quanto a este aspecto, ser, efetivamente, livres dos valores.

Não existe historiografia sem a aplicação de princípios organizadores. Entretanto, de modo algum, os princípios organizadores devem ser empregados com uma função explicativa. A tipologia não explica um único fenômeno histórico. Pode ser adequado definir como despotismo o governo de Nero ou de Stalin, mas ninguém consegue explicar ou entender seus governos apenas afirmando que ambos tinham caráter despótico. Infelizmente, a tipologia, com frequência, corre o risco de ser empregada de modo errôneo. Algumas vezes, os historiadores se deixam atrair pela solução fácil de apreender um único evento ou organização como uma mistura de tipos, supondo que, deste modo, prestam contas do evento ou organização concretos. O trabalho com "tipos mistos" é obs-

curo e um sinal freqüente de que algo está basicamente errado com a tipologia, que acaba erroneamente empregada com fins explicativos. O mesmo é igualmente verídico para "períodos transitórios" tão usados no contexto estrutural da organização diacrônica. "Períodos transitórios", como "tipos mistos, levantam a suspeita de que certos princípios de organização estejam sendo empregados como explicativos.

A distinção entre princípios organizacionais e explicativos não significa que os primeiros não participem de modo algum do processo de entendimento ou de explicação. Quando um historiador identifica uma determinada organização ou um evento com um padrão de uma tipologia congruente, o resultado final da identificação é uma *declaração*, quer dizer, um fato. Se a declaração for defendida e, assim, estabelecida como uma evidência dentro de uma teoria, a explicação pode fundamentar-se na declaração assim como o depoimento de uma testemunha objetiva. Se um conjunto de padrões sincrônicos ou diacrônicos forem aceitos por uma comunidade científica e se forem coerentemente aplicados por, pelo menos, uma escola básica de historiador de um período, todos que pertencem à mesma escola e que tratam dos mesmos problemas podem referir-se àqueles padrões de organização como sendo fatos.

11º Capítulo:

Princípios explicativos em historiografia

Empregarei o conceito de "explicação" em seu sentido mais amplo: como idêntico a tornar alguma coisa entendida. A explicação histórica nos leva a entender as questões sociais dentro das dimensões de espaço e tempo, noutras palavras, as mudanças espaço-temporais de uma questão social. A explicação está completa quando nos permite entender tanto a questão social, quanto suas modificações; uma vez realizada, evoca um sentimento racional do tipo "agora eu entendo". Explicação é *satisfação de necessidade*, preenche os espaços em branco que existam em nossa imagem do mundo, os quais desejamos completar, afim de reduzir tensões. Apesar do sistema de necessidades ser basicamente estático, a necessidade por explicação não o é, enquanto, num mundo fundamentalmente dinâmico como o nosso, as necessidades satisfeitas sempre engendram novas e a necessidade por explicação segue esse modelo geral. Normalmente, as explicações não são recebidas como completas. Mesmo que uma questão particular seja completamente compreendida nesse momento por algumas pessoas, a mesma explicação, noutra ocasião pode ser considerada por outras pessoas como insatisfatória. A insaciável necessidade de explicação exige que aumentemos nosso conhecimento, embora isto não ocorra por necessidade. É notório que mesmo na modernidade as pessoas, com freqüência, estão dispostas a aceitar as pseudo-explicações de mitos irracionais, em vez de uma efetiva iluminação trazida por alguns tipos de conhecimentos verdadeiros. Em certo aspecto, a maquinação de teorias de toda sorte, ocultismos e similares, preen-

chem a mesma função que as teorias baseadas em conhecimento verdadeiro; ou seja, a função de evocar o sentimento de "agora eu entendo". Excluindo isso, uma nova explicação não nos traz necessariamente *mais* conhecimento, mas sim algo *diferente*, por simples reorganização de um entendimento já existente, sem acrescentar-lhe nenhuma informação nova. Se a primeira ordenação não preenche a função de explicar e a segunda o faz, temos a sensação de conhecermos algo *melhor*, mesmo que não saibamos *mais*. Por exemplo, se alguém viver um romance infeliz e compreender como e porque houve fracasso, ele ou ela irá repetidamente reordenar os itens da história; noutras palavras, tentará explicar como efetivamente aconteceu, levantando inúmeras hipóteses diferentes. Enquanto prevalecer a necessidade de explicação, haverá sempre lacunas. O sentimento de "entendi" surge quando cessa a necessidade de explicar o referido evento.

Esse processo é igualmente verdadeiro no que diz respeito às explicações históricas. Nossa motivação básica é a necessidade de explicação. Os "espaços em branco" são fornecidos por nossa consciência histórica. O historiador almeja o entendimento de algo, quando tal compreensão tem afinidade com a necessidade de entendimento por parte de um determinado grupo com o qual o historiador compartilha uma conjuntividade histórica. Providenciam-se novo conhecimento e nova informação para satisfazer essa necessidade. Com mais exatidão, novo conhecimento (informação) não constitui um objetivo em si mesmo. É um meio útil à organização dos itens no espaço-tempo coordenado, até que surja no historiador e nos destinatários dos trabalhos historiográficos o sentimento intelectual de "agora entendi". Pode até ocorrer que a necessidade de alguns se satisfaça, mas não a de outros. No último caso, um outro historiador reordena os mesmos itens de modo diferente, despertando, em si e nos demais destinatários que haviam ficado insatisfeitos, o mesmo sentimento: "agora, sim, eu entendi". Talvez seja supérfluo, mais uma vez, afirmar que a historiografia se justifica na satisfação da necessidade por entendimento, apenas se cumprir a norma formulada por Ranke: deve preencher os espaços em branco e despertar o sentimento de "entendi" apenas ao seguir a idéia reguladora de conhecimento verdadeiro.

Hoje em dia, aceita-se de modo geral duas formas ou métodos básicos de entendimento: interpretação (*Verstehen*) e explicação, no sentido mais estreito do termo (*Erklären*). A seguir, irei

analisar separadamente ambos os tipos de entendimento. De início, devo ressaltar que a interpretação constitui uma subespécie da explicação. A interpretação e a explicação (no sentido estrito do termo), ambas pretendem despertar o sentimento intelectual de "entendi". Como suas abordagens, ambas reivindicam uma reconstrução da história, que seja melhor e mais *verdadeira*. Isto significa que ambas reivindicam a observação da norma de Ranke num modo mais adequado, além do uso de uma teoria "mais elevada", mais conveniente à nossa consciência histórica do que a abordagem da outra.

Ambas as reivindicações a serem uma "verdade maior" são basicamente falsas. Se ambas as abordagens seguem a norma de Ranke como idéia reguladora, então, podem ambas fornecer teorias historiográficas igualmente verdadeiras. Se as abordagens estiverem relacionadas a qualquer teoria filosófica "mais elevada", as teorias aplicadas, que destas emanam, podem ser igualmente boas. Pode-se decidir com facilidade se as duas abordagens exprimem igualmente a consciência impingida por nossa historicidade. Se uma abordagem se mostra duradoura e é absorvida por seus destinatários, tem de ser reconhecida como a consciência a que nos obriga nossa historicidade. Justamente porque ambas demonstraram resistência e foram amplamente captadas pelos destinatários, apesar destes serem tão diversos, as duas abordagens têm de ser igualmente reconhecidas como expressões da consciência impingida por nossa historicidade. É preciso acrescentar que ambas as teorias têm sido repetidamente alteradas desde sua primeira formulação. A noção de interpretação em Gadamer difere daquela de Droysen, tanto quanto a noção de explicação de Hempel possa divergir da de Buckle. A mudança na consciência histórica se reflete internamente em ambas as abordagens, permanecendo apenas a bifurcação e a competição como elementos diferenciadores. A conclusão segue-se de imediato: a coexistência e a competição das duas abordagens também são expressões de nossa consciência histórica. A contradição entre elas deriva daquela que existe entre as teorias mais elevadas, entre as filosofias. A escolha entre as duas abordagens é uma opção entre duas filosofias.

Os historiadores que não tiverem adotado as duas filosofias acima mencionadas, normalmente, terão aplicado simultaneamente tanto a interpretação quanto a explicação (no sentido mais estreito da palavra). O método de explicação deles seguiu o procedi-

mento da vida cotidiana e um pensamento espontâneo, apesar de fazer isso de modo refletido. Na primeira parte deste livro, exemplificou-se a combinação de interpretação e explicação no pensar do dia-a-dia; basta, então, uma simples remissão ao feito. De minha parte, prefiro argumentar a favor de uma teoria “mais elevada” (filosófica) que seja capaz de justificar o procedimento espontâneo em historiografia. Um argumento — aliás bastante plausível — parece sustentar esta opção: que a despeito das reivindicações, de um lado, dos hermenêutas e, de outro, daquelas dos positivistas, nenhum trabalho historiográfico *pode* de modo algum ser escrito, com o emprego exclusivo seja do método interpretativo, seja do explicativo. A formulação de Simmel é bastante clara: “Nossa relação com um significado espiritual pode ser aquela de igualdade entre sujeito e objeto; mas a relação com o surgimento *histórico* desse significado, considerado este como alguma coisa de histórico, destrói esta igualdade, afim de opor uma reprodução a *posteriori* através de hipóteses causais para a efetiva ocorrência.”²² O argumento de Simmel contra a reivindicação absoluta dos hermenêutas aplica-se também contra a absoluta pretensão do positivismo: uma historiografia que se recuse a entender o “significado espiritual” das objetivações históricas, isto é, as motivações e objetivos gerais de atores nas idades passadas-presentes não realizarão nenhum tipo de comunicação entre nós e nosso passado, mas cortarão o cordão umbilical que nos une ao nosso passado, destruindo, assim, nosso interesse por ele.

A análise que se segue serve para mostrar como, tanto a explicação (no sentido mais estrito do termo), quanto a interpretação precisam ser ambas usadas em historiografia, se quisermos realmente cumprir essa tarefa, embora sejam empregadas em diferentes aspectos afim de que *não possam substituir-se* reciprocamente.

a) Interpretação (a leitura de depoimentos)

Defendeu-se a idéia de que a interpretação é uma forma de explicação adequada. Se a *mensagem* é *auto-explicativa*, a *única*

explicação adequada é a *interpretação*, já que, neste caso, a mensagem só pode ser compreendida de *dentro*. Como exemplos de totalidades completamente auto-explicativas, temos as obras de arte de validade transcultural. Ao visar-se ao entendimento de uma obra de arte *individual*, como tal e não como documento histórico, deve-se desprezar tudo mais — cada objeto de conhecimento, cada fragmento de informação — sobre ela e explorar seu significado exclusivamente do ponto de vista da própria obra de arte. Se o intérprete interpreta Hamleto, este é o *sole interpretandum* (o único que deve ser interpretado) e não Shakespeare, nem sequer as demais tragédias deste autor, nem a época em que foi concebido Hamleto, nem o teatro elisabetano. Enquanto obra de arte, Hamleto é auto-explicativo; e, precisamente por este motivo, constitui uma obra de arte de validade transcultural. Trata-se de um *interpretandum* fechado para um número *virtualmente infinito* de intérpretes. Todos podem comunicar-se com ele; todos podem intermediar sua mensagem para o próprio tempo do intérprete, seja homem ou mulher, para a própria visão de mundo dele, ou dela, para sua individualidade; e todos podem fazê-lo de modos diferentes. As interpretações não são cumulativas, entretanto são *virtualmente infinitas*. Porque pode ser interpretado de incontáveis modos, o *interpretandum* situa-se acima do intérprete, sendo por esta razão que se o pode denominar “totalidade intensa” (como ficou caracterizado por Lukács o “mundo interior” das obras de arte). Mas também o intérprete pode situar-se acima do *interpretandum* ao explorar as respostas a nossas perguntas a partir do *interpretandum*, respostas a perguntas que não foram feitas quando Hamleto foi escrito. Tudo isto significa que a obra de arte, enquanto *interpretandum* é *atemporal*; o que é interpretado não é o seu ser criado no tempo e no espaço, mas sua validade atemporal, *sub specie aeternitatis*. Cada objetivação auto-explicativa se torna atemporal, assim a interpretação constitui-se como a única explicação adequada quando o objeto da explicação é atemporal. Toda interpretação cumpre igualmente essa função de temporalizar as objetivações atemporais. Em consequência, a interpretação traduz a objetivação atemporal para dentro das categorias de tempo e espaço do intérprete. Um ser subjetivo no tempo se reconhece na atemporalidade do objeto, enquanto decifra o significado deste em si mesmo, como seu significado para o sujeito no tempo. A decifração do significado é a identidade do significado em si próprio e o significado para

o sujeito, trata-se da realização da identidade de sujeito e objeto. É por esse motivo que toda compreensão é uma incompreensão. Como foi assinalado por Lukács em *Aesthetics*, obra de quando jovem em Heidelberg, a explicação de uma objetivação auto-explicativa só é possível como uma "incompreensão compreensiva". A identidade sujeito e objeto só, concomitantemente, realiza-se.

Aqui, ser atemporal significa ser temporalizado na assimilação de idéias e através dela. Se uma obra já não for temporalizada na assimilação, ela deixa de ser atemporal; "caindo de volta" dentro do tempo. "Cair de volta no tempo" significa que, deixando de ser auto-explicativa, precisa ser explicada (no sentido mais estrito do termo). O contrário pode ocorrer com uma obra de arte que, anteriormente, não tendo sido temporalizada pela assimilação, mais tarde o é repetidas vezes, pelo que "cai fora do tempo", noutras palavras, passa a admitir uma explicação por interpretação.

Sem dúvida, todas as obras de arte constituem produtos históricos, criados no tempo e no espaço, em resultado do que podem ser explicados na dimensão espaço-temporal. Entretanto, se uma obra de arte temporalizada pela assimilação for explicada em termos da dimensão espaço-temporal, não será explicada enquanto obra de arte (enquanto uma objetivação individual auto-explicativa), mas como um documento histórico. Todas as obras de arte podem ser explicadas também desse modo (no sentido mais estrito da palavra), ou seja, enquanto objetos históricos e não como atemporais. Além do mais, se alguém tem a intenção de compreender "as obras de Shakespeare", ou o "teatro elisabetano", ou "Shakespeare", precisa recorrer à explicação, porquanto nenhum destes objetos é uma totalidade intensiva, nenhum deles é auto-explicativo em si mesmo. Em todos os casos acima mencionados, a interpretação e a explicação (em sentido estrito) precisam combinar-se; o método de entendimento tem de mudar da dimensão espaço-temporal para a temporalização do atemporal e, no seu devido momento, mudar de volta para o anterior.

A afirmação de que, do ponto de vista da temporalização, uma obra de arte é atemporal formula-se a partir de um único aspecto: enfatiza que a interpretação abstrai da dimensão espaço-temporal dos objetos históricos enquanto *interpretanda* (literalmente: "coisas que devem ser interpretadas"). Ainda assim, as obras de arte têm seu próprio *tempo* e *espaço*. Só quando o tempo e o espaço inerentes a todas as obras de arte são apreendidos é que a incompreen-

são pode, então tornar-se parte do entendimento. Isto é óbvio, exatamente porque é o fato de terem um tempo e espaço próprios que torna as obras de arte auto-explicativas. Nenhum intérprete pode decidir arbitrariamente quando e onde um drama tem seu começo e seu fim. Quem quer que queira encenar um *Hamleto* que inicie com a cena no cemitério e termine com a morte do neto de Fortinbras, não estará representando *Hamleto*; qualquer intérprete que toque apenas um movimento de uma sinfonia como se fosse a peça inteira, não está interpretando a sinfonia.

A obra de arte é, como a substância de Espinoza, *causa sui*. É a única *causa sui* e nem mesmo as obras de filosofias podem entender-se *completamente* como tais. Aquilo que é "*causa sui*" só pode ser atemporal, ainda que criado no tempo, uma vez que o criador e a criação se unem no tempo; seu tempo e espaço próprios constituem o sustentáculo da identidade de sujeito e objeto. Diferentemente da substância de Espinoza, a obra de arte é uma *causa sui* de proveniência teleológica. O sujeito histórico que criou a obra no tempo conferiu um significado a sua criação. Foi este significado que constituiu a forma atemporal. Nenhum outro sujeito poderia interferir no resultado do empreendimento, ninguém além do autor poderia sustá-lo ou promovê-lo. O único modo pelo qual outros sujeitos poderiam (e podem) co-criar e recriar essa identidade de objeto e sujeito é pela assimilação e aceitação, pela interpretação, na forma de uma nova identidade de sujeito e objeto fomentada pela objetivação atemporal.

Espero ter deixado claro nessa precedente análise a razão pela qual a interpretação não pode tornar-se a única forma de compreensão histórica.

A historiografia reconstrói as idades passadas-presentes numa dimensão espaço-temporal. Está comprometida na realização de sondagens sobre aquilo que "estava lá", o que "não está aqui", o que havia "então", o que "já não existe agora" e vice-versa. Seu objeto é a mudança na vida social. Contudo, aquilo que está em mudança não se caracteriza como *causa sui*. Neste ponto, devo relembrar a análise dos princípios de organização em historiografia: embora os princípios diacrônicos de organização "destaquem" e "ampliem" um evento, acontecimento ou estrutura histórica, ainda assim tal "destaque" não será nunca absoluto por ser a descontinuidade apreendida pelo historiador dentro da continuidade. O "destaque" não pode ser integralmente entendido em si mesmo,

sem que se leve em consideração seu “antes” e seu “depois”. Tanto a realidade precedente, quanto a posterior pertencem ao “destaque” (pois, constituem o seu “antes” e o seu “depois”), contudo, concomitantemente, não lhe pertencem (pois, *não se situam dentro do “destaque”*). Cada um dos momentos constitutivos do “antes” pode ter um valor explicativo para aquilo que vem depois do “destaque”. Concebido como componente do “destaque”, o “antes” e o “depois”, em princípio, poderiam ser compreendidos pela interpretação, entretanto, como *não* pertencem ao “destaque” no mesmo ponto do tempo, precisam estabelecer, com esse, uma relação de modo significativo, *através* da explicação, no sentido mais estrito da palavra. Assim, os princípios diacrônicos de organização clamam por explicação da mesma forma que os sincrônicos. Os padrões tipológicos sugerem a limitação das variações possíveis em todos os campos da vida social. A volição e o propósito humanos podem reinstalar uma ou outra dessas variações, mas não podem ultrapassá-las. Além do mais, um determinado padrão não pode ser substituído por nenhum outro padrão dado. Alguns destes se desenvolvem segundo uma “lógica interna” que lhes é própria, frequentemente interligada com a lógica interna de outros padrões. A sequência de padrões segue basicamente esta lógica (por exemplo, a produção industrial não pode, de modo “orgânico”, vir logo depois da etapa de caça e coleta). Entretanto, tem sido afirmado que os princípios de organização não podem ser empregados, de modo justificável, como explicativos. Isto é igualmente verdadeiro para a compreensão de sua sequência. (A caça e a coleta não “explicam” o cultivo agrícola.) Mas é essa própria falta de valor explicativo que os torna exigentes por explicação.

Se uma combinação de padrões (uma estrutura social) tem de ser explicada, aparentemente, isso pode ser realizado por simples interpretação; pela compreensão de como propositalmente as pessoas observaram as regras sociais e como as conservaram por meio desse simples ato de cumprimento e, até mesmo, como tentaram (e acabaram conseguindo) transformá-las. Mas se padrões sincrônicos de organização forem aceitos — e estes têm de ser aceitos uma vez que as estruturas sociais não podem ser apreendidas sem a aplicação de tais padrões — o modo concreto de transformação de uma sociedade não pode ser atribuído apenas à volição e aos propósitos humanos: é preciso que se considere também a lógica interna das instituições. Neste caso a *interpretação não funciona*

como uma interpretação propriamente dita, mas como um tipo de explicação no sentido mais estrito da palavra, uma vez que o *interpretandum* (aquilo que deve ser interpretado) é levado em consideração como a causa de uma ocorrência que lhe é exterior (posterior).

O que é verdadeiro para a análise estrutural de um período histórico (entender as combinações de padrões a observação das regras e o esforço por modificá-las) torna-se mais importante se o historiador reconstrói um evento particular ou uma série deles. Ao contrário da obra de arte, criada como um objeto significativo, sendo assim sustentáculo de significado, um evento histórico tem diferentes significados, ou não tem significado algum, dependendo do ponto de vista dos muitos sujeitos que dele participaram. O mesmo evento ocorre como a realização da vontade de um determinado sujeito e se mostra como misterioso destino para outro; podendo até ser compreendido como resultado de propósitos diversos e conflitantes, realizando um objetivo que não pertence a ninguém particularmente. No dizer de Hegel, a história tem de ser afirmada como um trabalho da razão suprema, afim de compreender os eventos históricos como fundamento do significado. Em tal caso, a história é entendida do mesmo modo que a obra de arte: como criatura do Criador, como uma identidade de sujeito e objeto. Concebida como tal, a história pode ser interpretada, mas apenas como uma totalidade. Todos os eventos nela podem ser apreendidos como cenas de um imenso e incomensurável drama escrito até seu desfecho lógico. Quem quer que interprete um drama deixa de ser um de seus atores. Visto que o intérprete temporaliza o drama que é atemporal. Mas como podemos temporalizar este drama particular uma vez que ele terminou? Fora da história já não há temporalização. A interpretação se torna absoluta e, assim, atemporal. Contudo a interpretação atemporal já não é mais uma interpretação, já não intermedeia diferentes presentes. Seu objeto está morto. Sendo atores da história não podemos ser seus meros destinatários. Mas se nos recusarmos a interpretar a história como criação intencional de um criador, então temos de reconhecer que nenhum evento particular constitui o sustentáculo de um único significado à espera de um destinatário que o desvele. O intérprete pode adotar a posição daqueles que, na qualidade de atores de um evento, deram um significado definido ao evento em questão. Mas atores diversos hão de dar-lhe divergentes signi-

ficados ou, até mesmo, significado algum. Assim, o historiador tem de adotar a posição daqueles que deram um significado definido para tal evento e, deste modo, *explicar* as atitudes alheias; ou tem de reconstruir significados diferentes (interpretações paralelas), para assim entender o evento pela conexão de interpretações divergentes, através da explicação (no sentido mais estrito da palavra). Como resultado, nenhum significado pode ser atribuído a nenhum tipo de evento histórico sem a combinação de explicação e interpretação, a menos que o historiador considere qualquer ocorrência na história como sendo a realização do designo de Deus (ou de alguns semideuses).

Em resumo: os eventos históricos (e estruturas) não são suportes de significado; são os atores dos eventos ou da estrutura que transmitem os significados (no plural) deles. Não tendo os eventos e as estruturas um espaço e um tempo próprios, como as obras de arte, precisam ser apreendidos na dimensão espaço-temporal. “Tempo próprio” e “espaço próprio” são transportados pelo significado e vice-versa. É justamente por este motivo que o “destaque” se torna viável e indispensável em historiografia. O destinatário não “destaca” a obra de arte, posto que esta é um mundo fechado, o qual pode (e deve) ser compreendido sem “antes”, nem “depois”. O historiador forçosamente tem de destacar o período ou evento a ser entendido. Ele é livre para decidir onde e quando a história começa e acaba. Com relação a isto, liberdade significa que os teóricos podem selecionar o início e o fim, de acordo com sua própria teoria. É o significado conferido pela teoria à época ou ao evento que determina o início e o término deles, apesar da relatividade de tais marcos. Além disso, mesmo a mais coerente das teorias historiográficas está aberta a novos fatos (*depoimentos*) e deveria estar igualmente aberta a uma possível refutação de um fato da teoria. Como demonstrou-se, isso está fora de questão na interpretação propriamente dita: nenhum “fato” pode ser descoberto na *sinfonia Júpiter* apenas com relação a ela. Entretanto, a última possibilidade não diz respeito à interpretação. No interior da interpretação de uma obra de arte não há erros (exceto, é claro, algum simples erros de “leitura”).

Ademais, uma teoria social é sempre uma busca por significado. Se uma objetivação cultural é fundamento para significado, tal procura torna-se irrelevante. Apesar do significado inerente de uma obra de arte ser mediado para os sujeitos do presente pelo

mesmo sujeito, aquele já se afirmara antes que se iniciasse a interpretação. Contudo, a busca por significado não postula um significado inerente; e, por esta razão é uma busca. Em suma, a mera interpretação não constitui *teoria*. Não há teorias de *Tristão e Isolde* ou de *Antígona*, embora haja teorias sobre a arte de Wagner e de Sófocles; mesmo assim, neste último caso, a interpretação é sempre combinada com explicação (no sentido mais estrito do termo) — noutras palavras, a teoria se vale de fatos e torna-se uma busca por significado.

Embora as teorias historiográficas não possam fundamentar-se em interpretação (porque a interpretação não é nunca uma teoria), tampouco podem basear-se em simples explicações. Todos os eventos e estruturas históricos têm assumido diferentes significados segundo os diferentes agentes do passado, os quais firmaram variados objetivos, visando à realização de idéias diversas, querendo dizer coisas várias, tudo isto enquanto agiam segundo as regras sociais ou contra elas. Sem a reconstrução desses significados, não se pode empreender com sucesso a busca por significado (que é a tarefa da teoria). Tanto a reconstrução dos costumes de uma idade passada-presente, quanto a comunicação com seus atores, pressupõem um entendimento “do que tais atores queriam efetivamente dizer”. Não há explicação que possa dar resposta a tal pergunta. Ressaltou-se, com frequência, que a simples explicação não trata os seres humanos como sujeitos, mas como objetos da natureza, cujas ações podem ser deduzidas de inúmeras leis gerais. Isto é verdadeiro, mas apenas parcialmente. A crença de que se possa entender a história exclusivamente *através* da explicação é pura auto-ilusão. Os fatos da historiografia são principalmente fornecidos por depoimentos. Uma teoria deve basear-se em fatos. As fontes dos fatos históricos, sobremaneira os depoimentos, *têm de ser lidas*. “Ler um depoimento” implica procurar exatamente o que queriam dizer aqueles que o escreveram. Entretanto “o que eles queriam dizer” não pode ser explicado (no sentido mais estrito do termo), mas apenas interpretado. A comparação dos depoimentos, a ligação entre eles, testá-los segundo a objetividade deles, essas são tarefas que a explicação desempenha. Mas não se pode fazer isto sem antes ler os depoimentos. Assim, as teorias, baseadas apenas em explicação, simplesmente dão por certas as leituras de depoimentos (feitas por outros historiadores), reivindicando, por isso, estarem desvinculados de qualquer interpretação.

A leitura de depoimentos constitui, assim, o ponto central de todas as teorias históricas, implicando uma sondagem no sentido das *declarações*, a *significação* de sinais e *símbolos*. Precisa-se presumir que todos os depoimentos tragam consigo uma reivindicação cognitiva pela verdade. Este é o motivo pelo qual ao ler-se os depoimentos a explicação deve ser temporariamente suspensa. Se o leitor de depoimentos não fizer isto, não poderá presumir que todos tragam consigo uma tal reivindicação cognitiva pela verdade, independente do fato de serem mensagens de sujeitos individuais ou coletivos. Tal reivindicação só pode ser feita após a decifração da mensagem. É claro que ninguém lê uma mensagem com a mente em branco. A "disponibilidade para a mensagem" antecede à leitura desta. Se alguém se põe a ler um depoimento, já presume que as declarações façam sentido (ou que pelo menos possam fazer sentido) e que alguma coisa na mensagem (ou a própria mensagem) é (ou pode ser) um sinal ou símbolo cujo significado pode ser decifrado. Alguém que não esteja preparado (disposto) para ler a mensagem não será capaz de reconhecer de modo algum o sinal ou símbolo. Assim, a disponibilidade para a mensagem implica a pressuposição de que o depoimento possa ser uma *chave decisiva* para alguma outra coisa (um evento, uma estrutura etc.). Noutras palavras, pode ter um valor explicativo depois de adequadamente lido. É inevitável que, junto com a nova leitura que se inicia, também venham à mente as leituras prévias de depoimentos semelhantes e o modo como se relacionam entre elas, tanto nas explicações, quanto através destas. Ninguém é capaz de ficar lendo depoimentos sem ter um certo tipo de estrutura explicativa *anterior* ao processo de leitura, a qual, não obstante, tem de ser temporariamente afastada durante tal desempenho.

O fato que a explicação só possa ser temporariamente suspensa durante a leitura dos depoimentos indica a diferença entre a interpretação desses e a de obras de arte. A disponibilidade para a assimilação de uma obra de arte constitui uma abertura para a identidade entre sujeito e objeto, enquanto a disponibilidade para a leitura de depoimentos consiste em duas atitudes muito distintas. A primeira é semelhante à abertura para aceitar a identidade de sujeito e objeto; a segunda é justamente o oposto; é uma disposição em *alienar*, do leitor do depoimento em questão, o objeto. A dimensão espaço-temporal não desaparece durante a leitura de depoimentos — o qual, nem por um minuto, deveria ser considera-

do como algo atemporal. Quando o leitor desses documentos está envolvido em perscrutar e decifrar o sentido das declarações e a significação de seus sinais e símbolos, tem de pressupor: que essas podem ter na dimensão espaço-temporal um sentido diferente daquele obtido pelo leitor da mensagem no presente; bem como que sinais e símbolos podem ter tido, para o autor, um significado diverso do que assumem no presente e dentro da visão de mundo do historiador. Além disso, enquanto a auto-rendição do destinatário e admirador o é, com relação ao atemporal, a auto-rendição dos leitores de depoimentos é uma auto-rendição a uma idade passada-presente. Neste último caso, a atitude de identidade entre sujeito e objeto constitui um *diálogo* com os agentes (autores) do passado. A suposição de que as declarações tinham um sentido, o qual somos capazes de sondar, e que os sinais e símbolos tinham uma significação, a qual somos capazes de decifrar é, em si mesmo, um diálogo mantido pela norma de entendimento recíproco entre seres igualmente humanos. Entretanto, sem o processo de alienação, nossa incompreensão de modo algum implicaria entendimento e não poderia ser vista como adequada interpretação. Bom exemplo disto é o inseguro viajante que pergunta a alguém em Sofia, na Bulgária, se o trem em que estava embarcando ia mesmo para Tirana, na Albânia, e que se tranqüiliza ao ver o gesto de cabeça que lhe faziam, levantando e baixando o queixo; entretanto, ao chegar à costa búlgara é que tomou consciência de que tal gesto, na Bulgária, é sinal de negação e não de afirmação. Têm-se de acrescentar que depoimentos históricos só muito raramente têm um caráter auto-explicativo e, quando o têm, isto nunca é do mesmo modo que as obras de arte. Nem tudo a que se refere o depoimento pode ser explicado pelo texto do mesmo depoimento; há sempre declarações dispersivas, que apontam para fora. Se o texto estiver sendo interpretado, tudo que for dispersivo deve, pelo momento, ser deixado de lado; o depoimento deve ser lido como se fosse auto-explicativo, mas com constante consciência para o fato de que, na realidade, não o é. Convém retornarmos à interpretação alegórica de *Os filhos do Capitão Grant*. A leitura dos documentos constituiu um exemplo de interpretação historiográfica. Desse trabalho, resultou a certeza de que um navio chamado *Britânia* afundou em algum lugar. A questão das causas (o porquê) do naufrágio de modo algum foi levantada. A descoberta de que um navio seguro

havia afundado indicava algo "fora" do texto. Nenhuma resposta poderia ser dada a tal pergunta do interior do texto e foi por este motivo que os intérpretes do depoimento *suspenderam* seu interesse sobre um assunto tão importante. Que esta auto-limitação no inquérito era apenas uma suspensão de interesse fica clara, mais tarde, quando o grupo do *Duncan* encontra um marinheiro, que sobreviveu ao acidente, o que significa, *uma outra testemunha*, e uma das primeiras perguntas que lhe fazem é exatamente *por que o Britânia* foi a pique. Como narra o romance, nesta ocasião, conseguem um depoimento falso, mas mesmo quando se constata a falsidade, a questão do por quê não parou de preocupá-los. Queriam chegar a uma explicação satisfatória e, no final, conseguiram.

b) Explicação (arrumação de depoimentos)

O "por quê" constitui a questão fundamental, a primeira pergunta efetiva de uma criança. "Como" já é algo mais sofisticado; é um "por quê" tímido. "Exatamente por que aconteceu assim" não responde a coisa alguma; a única resposta adequada é, "aconteceu por causa disto ou daquilo".

A explicação começa com a história. A gênese é uma explicação.

A diferenciação entre interpretação e explicação (no sentido mais estrito do termo) constitui o resultado de um desenvolvimento moderno. Mesmo que nenhuma distinção entre os dois procedimentos pudesse ser esboçada em épocas anteriores, arriscaria afirmar que os métodos de explicação, na antiguidade, mais se pareciam com a explicação, no mais estrito sentido da palavra, do que com a interpretação. Mudaram-se os *princípios* de explicação, contudo, *em princípio*, nada mudou; de tudo aquilo que existe ou que alguma vez existiu, do que acontece ou do que aconteceu, pode-se supor sempre que tenha (ou tivesse) uma causa (ou causas). O método que reivindica a mais alta cientificidade é, ao mesmo tempo, o mais antigo de todos e o mais ingênuo. É simplesmente indispensável.

Passarei, a seguir, a empregar sempre a noção de explicação no sentido mais estrito da palavra.

Explicação pela *causa efficiens*.

A ingenuidade que sobressai nesta busca pela *causa efficiens* não é aquela do credo metafísico. Mesmo que a causalidade (no despertar de Hume e Kant) seja concebida como um produto mental, a procura por causas persiste. Se quisermos entender um fenômeno, não devemos renunciar a indagação sobre suas causas, só porque não somos capazes de entendê-lo sem conseguir uma resposta pertinente à sua gênese. Em historiografia, temos um motivo extra para isto: a história é produto de seres humanos, de nossa historicidade. O produto é o efeito e o produtor, sua causa. Entretanto, os indivíduos nascem dentro de um mundo, o qual lhes é "exterior" assim que nascem. Precisam apropriar-se de suas normas, afim de sobreviverem. Daí, o mundo (o produto de gerações precedentes) torna-se o produtor e o indivíduo, seu produto. Todos temos de enfrentar essa *experiência humana elementar*, que é essa recíproca causação. Medir forças com o mundo é enfrentar a causalidade. Embora a causalidade seja produto da mente, como somos seres dotados de mente, a causalidade é nosso ser e nossa existência, um dado constituinte do fato de sermos historicidade. Assim, entender a história em termos de causas e efeitos não é, então, um produto final de nossas mentes. Como produto da mente, é a expressão de nosso ser em si mesmo. Como consequência, quando se afirma que a pesquisa pela *causa efficiens* implica ingenuidade, diz-se (embora noutras palavras) que essa procura expressa a experiência elementar de sermos, concomitantemente, causa e efeito.

Ryle sustenta que há dois modelos de afirmação explicativa: "o vidro quebrou porque foi atingido pela pedra" e "o vidro quebrou quando a pedra o atingiu porque era frágil". Estes dois modelos são normalmente empregados em historiografia, sempre que uma ocorrência ou uma cadeia de eventos têm de ser explicadas.

Por exemplo, Roma caiu por causa da invasão dos bárbaros, ou Roma sucumbiu à invasão bárbara por causa da desintegração de sua estrutura social. Na primeira declaração, compreende-se uma força externa como a causa; na segunda, a força externa é considerada como a oportunidade (ou o detonador) e a decadência interna, como causa. Mas há também dois outros modelos empregados em historiografia. Por um lado, tanto ocorrências internas quanto externas podem ser entendidas como causas igualmente relevantes; por outro, as mudanças interiores podem constituir a oportunidade e as forças exteriores, a causa propriamente dita dos efeitos. Porém, mesmo que uma teoria histórica explique um evento, tanto pelas causas externas, quanto pelas internas, a *especificidade* da teoria estará mais na reorganização das causas internas do que na queda das externas. Todas as teorias historiográficas sobre a queda de Roma aceitam que a invasão bárbara foi sua causa externa. É nas explicações, que empregam causas internas, que ficam mais nítidas as diferenças teóricas.

A explicação por *causa efficiens* pode ser feita de modo explícito ou implícito. Neste último, vem oculta em narrativas. Mesmo a mais simples descrição de como algo aconteceu implica a resposta à pergunta de *por que* aconteceu. Danto põe nos seguintes termos: "A narrativa já é uma forma de explicação."²³

Nas narrativas, é comum que a *oportunidade* (ocasião) apareça como *causa efficiens*. Apesar de ser a forma mais generalizada, a explicação por narrativas pode ser considerada incompleta.

Dá-se por explicado um evento ou uma sequência de eventos, quando se encerra a procura do significado, noutras palavras, quando, no historiador e naqueles que compartilham sua visão de mundo, dentro e fora da comunidade científica, desperta-se o sentimento de "entendi". Sem dúvida, esta pausa na procura pelo significado é apenas relativa e temporária. Segue-lhe uma nova busca, embora não se elimine um certo tipo de processo cumulativo. Encerra-se a procura de significado quando o historiador nos leva a aceitar, como plausível, que *x* pôde *ocorrer por causa do acontecimento* de *a*, *b* e *c*; noutros termos, que os eventos *a*, *b* e *c* tem de ser aceitos como causas bastantes para o evento *x*. A declaração de que: "*por que os eventos a, b e c aconteceram, então, x deve acontecer,*" é um entendimento determinista da causalidade, nada oferecendo *além* da anterior, no que diz respeito à função da explicação. Não dá maior amplitude ao sentimento de "entendi",

nem leva a busca por significado *além* da pausa. A causação determinista é sempre uma superdeterminação no que se refere à satisfação da *necessidade de explicação*. Além disso, a sugestão de que nada poderia ocorrer de modo diferente de como efetivamente aconteceu provoca um *protesto* em nossas mentes por contradizer a experiência humana elementar, a própria fonte da necessidade de explicação, principalmente, a experiência de sermos, ao mesmo tempo, causas e efeitos. O determinismo nos transforma em meros efeitos. Convém dizer que a explicação determinista, na verdade, oferece menos do que a explicação por razão suficiente.

Em historiografia, quer eventos *singulares*, quer ocorrências (cadeia de eventos) têm de ser explicados. O acontecido aconteceu *uma só vez*. Coisas semelhantes podem ter acontecido, mas não as *mesmas* coisas. É possível explicar os eventos por causas parecidas, mas não pelas mesmas. Cada evento "tem" sua causa própria, noutras palavras, a explicação transforma certos eventos em causas de um outro diferente ou de outros igualmente distintos, os quais, por sua vez, transformam-se, por si, em efeitos de eventos anteriores. As ditas causas semelhantes só o são com relação a um ou outro aspecto. O historiador está habilitado a reunir, num conjunto, todas as causas concretas, que sejam semelhantes em *determinado aspecto*, separando as diferentes que deverão ser ordenadas em subseqüentes conjuntos, segundo as semelhanças que tenham em comum. O resultado desse procedimento é uma tipologia da causação. Por exemplo, para Humboldt, a causa de tudo aquilo que acontece ou é a "natureza das coisas", ou a "liberdade do homem", ou ainda "a contingência". Contudo, tal tipologia da causação, para a historiografia, é um princípio de organização tanto quanto qualquer outra tipologia. Como resultado, os tipos de causação não têm valor explicativo maior do que qualquer outro padrão de organização. Não existe evento histórico que possa ser explicado apenas pela "liberdade do homem", pela "natureza das coisas" ou pela "contingência". Só se *já tiverem sido previamente explicados* é que poderão ser colocados num ou noutro agrupamento de causações.

Os que defendem a explicação como a única abordagem legítima em ciências sociais, normalmente, propõem a aplicação de leis históricas gerais em historiografia (do tipo "se *a*, *b*, *c*... então *x*"). No entanto, quando aplicado à historiografia, este método dedutivo implica uma falácia e perigosa armadilha cognitiva. As pro-

posições de deduções só podem ser conjuntos tipológicos transformados em declarações. Já demonstrei o fato de que os princípios de organização não têm qualquer valor explicativo. Se as proposições a-b-c, forem agrupamentos tipológicos formulados como declarações, nenhuma delas terá valor explicativo com relação a nenhuma ocorrência histórica, nem tampouco terá qualquer conclusão esboçada a partir delas. (por exemplo, a declaração de Aristóteles de que toda democracia extrema conduz à tirania fundamentou-se na semelhança de algumas seqüências de eventos em diferentes cidades-estados.) Leis históricas gerais pertencem a uma "teoria mais elevada" (por natureza filosófica) e podem ser usadas, por teorias aplicadas (teoria historiográfica propriamente dita), apenas como idéias teóricas. Como foi ressaltado por Collingwood, podem levar o historiador a explicar as ocorrências históricas de modo determinista ("porque a-b-c aconteceram, x deve acontecer"). Para ter certeza, a explicação determinista tem um caráter tão indutivo quanto a explicação pela razão eficiente. (Aristóteles teve de observar diversas cidades-estados para chegar a sua formulação.) Mas quero referir-me, aqui, a problema já tocado na análise precedente, principalmente, quanto à inferioridade da explicação determinista face àquela obtida através da razão eficiente. Se a "teoria mais elevada" pressupõe a existência de leis históricas gerais, isso implica teorias aplicadas que trabalham com causalção determinista, o que significa dizer, com um tipo inferior de explicação. Em consequência disto, uma "teoria mais elevada" de tal tipo é indesejável para a pesquisa e a teorização históricas.

Esta é a razão pela qual eu argumento em favor de "teorias mais elevadas" que podem ser aplicadas em declarações do tipo "x pôde ocorrer porque a-b-c aconteceram", as quais podem fornecer teorias completas no que diz respeito a ocorrências e estruturas históricas, enquanto, ao mesmo tempo, evocam o sentimento de "entendi", de tal modo que a procura por significado é temporariamente suspensa. As teorias são, mais uma vez citando Collingwood, "permissões", porque nos autorizam a visualizar uma série de coisas do mesmo modo, se quisermos. Ele esclarece que permissão é um significado perfeitamente legítimo para a palavra "prova".

Explicação por nexos finais.

A distinção metodológica de *causa efficiens* de nexos finais começa com própria filosofia, bem como com o esclarecimento de que o entendimento de questões sociais exige que sejam usadas simultaneamente. A experiência humana a que me referi é aquela relativa a estas duas causas. Na tipologia de Humboldt acima referida, o primeiro conjunto é de *causa efficiens* e o segundo, de *causa finalis*. Como bem se sabe, o nexos final não é senão uma forma de *causa efficiens*, podendo ser definida do mesmo modo que esta última. A fórmula seria, então, a seguinte: x pôde acontecer, porque a-b-c aconteceram. Neste caso, x é compreendido como o alvo de a-b-c, como o resultado da volição de a-b-c, mediado pelos meios a'-b'-c'. Afim de evitar incompreensões, gostaria de afirmar o seguinte: embora a explicação por nexos finais reconstrua as volições, motivações e idéias humanas como as verdadeiras causas do efeito, essa não deve ser confundida com interpretação, a qual alcança o significado a partir do texto. Ela reconstrói o significado de sinais e símbolos, bem como o sentido de declarações, entendendo os sujeitos (individuais ou coletivos) históricos, suas vontades, seus desejos, idéias e objetivos, contudo, não dá resposta à pergunta sobre o porquê de determinada mudança. Se alguém fizer uma proposta teórica, afirmando que uma mudança aconteceu porque as pessoas quiseram, desejaram, promoveram, empregando este ou aquele meio afim de realizar seus objetivos, não está simplesmente lendo os depoimentos, mas conectando diversos depoimentos por uma teoria explicativa. Deve-se acrescentar que, embora a explicação por nexos finais seja inteiramente diferente da interpretação, as "teorias mais elevadas" que enfatizam o nexos final como o único ou principal modo de explicação, normalmente também promovem um entendimento interpretativo. Se alguém considera a volição humana como a força propulsora básica da história, tem de sondar, em cada caso investigado, o que as pessoas queriam, como pensavam e o que efetivamente queiram dizer.

Veja por outra, a forma determinista de explicação também pode ser empregada na forma de nexos final. Em tal caso, um recurso ao presente se transforma em princípio explicativo do passado. Por exemplo, a declaração: "se formos decididos, inevitável-

mente a vitória será nossa", pode transformar-se no seguinte: "porque lutaram decididamente sua vitória era inevitável." Entretanto, a transformação do recurso em princípio explicativo não tem justificativa, sequer do ponto de vista do senso comum. O próprio recurso é superdeterminado, uma vez que sua mensagem efetiva pode ser traduzida na seguinte declaração: "Lute como tal decisão *como* se a vitória dependesse exclusivamente de você". É evidente que a transformação do recurso em princípio explicativo acarreta superdeterminação em grau ainda maior. Do modo como está implicada neste caso, a superdeterminação é ainda mais transparente do que no caso das explicações deterministas por *causa efficiens* ou por ambas as formas de causações. É óbvio que, embora, todas as partes possam seguir o apelo para lutar com decisão, nem todas poderão sair vitoriosas; daí, mesmo a decisão pela vitória (*causa final a*), somada à *causa finalis b* (por exemplo, ideais enaltecidos), ou a *causa final c* (por exemplo, o compromisso), além dos meios adequados (como por exemplo, uma boa estratégia) não conseguem provar a *necessidade incondicional* do desfecho, ainda que possam explicá-lo. Essa armadilha perigosa só pode ser evitada numa teoria sobre a teleologia universal, pressupondo que o modo como as coisas ocorreram se deve ao fato de que tinham de obedecer aos desígnios de uma razão suprema (e não, ao raciocínio dos próprios atores). Entretanto, a teleologia universal não tem, para o entendimento de um único evento e/ou estrutura histórica, uma gota a mais de valor explicativo do que a aplicação de leis históricas universais. Mais uma vez, trata-se do constituinte de uma "teoria mais elevada" sem valor explicativo na teoria aplicada. Se todo evento for explicado como consequência de um desígnio supremo, acaba-se não explicando nenhum evento.

Simmel sugeriu uma distinção entre *causa efficiens* e *causa finalis* como "*Realgrund*" e "*Erkenntnisgrund*". Esta última poderia ser construída caso se presuma que "os eventos ocorrem com se aquela razão governasse os homens"²⁴ Deixando de lado a discutível importância que possa ter a distinção entre "*Realgrund*" e "*Erkenntnisgrund*", tem-se de acrescentar que um inquérito sobre as motivações de ação, possíveis e gerais, no quadro da estrutura social estão longe de serem idênticas à explicação através do nexo final. Em, tal caso, os eventos não se explicam pelas motivações dos atores, mas é quanto à interligação de eventos e motivações específicos que se argumenta, podendo ambos explicarem-se por

uma causa comum, principalmente, pela própria estrutura, a qual detona certos eventos típicos, juntos com suas motivações subjacentes. Esta já constitui uma forma de explicação através da *causa formalis*.

Explicação pela *causa formalis*

A *causa formalis* explica os eventos históricos e suas motivações pela *estrutura social* no quadro em que ocorrem. A causa é concebida como uma totalidade relativa: como uma estrutura de regras totais, como uma instituição, como uma economia, como um sistema político ou, até mesmo, como um sistema de subsistemas interligados. A *causa formalis* leva em conta mudanças, não pelos eventos, mas pela lógica interna de sistemas os quais são meramente *expressos* pelos eventos e pelas vontades dos atores neles implicados. A explicação que emprega a *causa formalis* têm igualmente tanto uma forma admissível quanto uma determinista, semelhante à explicação por *causa efficiens* e por *causa finalis*. Suas respectivas fórmulas são as seguintes: "x pôde acontecer porque a era verdade" e "x tinha de acontecer porque a era verdade." Por exemplo, a Segunda Guerra Mundial pode explicar-se como resultado necessário da interação de estruturas social diferentes e hostis, ou pode explicar-se por estas estruturas *sem* presumir-se que tal desfecho fosse necessário.

A explicação por *causa formalis* implica dedução, mas não do mesmo modo que a explicação por leis históricas gerais. A causa é considerada como específica e individual, ocorrendo num determinado tempo, desencadeando inúmeras ações de origens semelhantes (ou até mesmo completamente diversas), embora possam todas ser explicadas por uma identidade individual. Tampouco neste caso a dedução tem qualquer valor explicativo; a força explicativa reside na inerência. Todas as ações, eventos e volições explicam-se pela *causa formalis*, caso fique provado que eram inerentes à própria estrutura social, que serve, na teoria, como *causa formalis*.

Já disse que *causa formalis* explica a mudança pela lógica interna das estruturas (formas sociais). É bom, agora, relembrarmos Aristóteles, que ressalta: todas as explicações através da *dynamis* de uma estrutura social são explicações por *causa formalis*. Pode ser razoável presumir que, tendo sido estabelecida, certa instituição “vive”, embora apenas relativamente, uma vida que lhe é própria. Seu desenvolvimento posterior é mero desdobramento das potencialidades que, desde o princípio, lhe são inerentes. Pode-se supor, adiante, que a interação com outras estruturas só pode retardar ou acelerar este processo inerente. Enquanto a estrutura básica preservar sua identidade, toda mudança pode ser justificada como efeito da situação anterior, seja esta uma instituição ou uma forma social. Assim, a *dynamis* funciona como *causa formalis*.

Tanto a *causa efficiens*, quanto o nexu final têm sido definidos como princípios explicativos “ingênuos”. Mesmo quando aplicados no nível de *episthémé*, estão profundamente enraizados na experiência humana elementar e, deste modo, também na opinião (*doxa*). Ao contrário disto, a explicação por *causa formalis* não é um procedimento ingênuo. O pensamento cotidiano normalmente considera como dadas as estruturas sociais existentes, as quais aparecem às mentes inquisitivas como entidades seminaturais. Se elas explicam o comportamento humano, são consideradas *causa efficiens*. É por este motivo que a explicação de eventos e atitudes pela *causa formalis* constitui o único tipo genuinamente científico de explicação em teorias sociais. Indubitavelmente, as teorias fundamentadas em explicação por *causa formalis* também podem ser captadas e aplicadas pelo pensamento cotidiano, e mesmo que este não as produza pode repeti-las e fazer uso delas.

A presunção de que a *causa formalis* seja o único princípio de explicação em historiografia implica duas afirmações ulteriores. A primeira delas é óbvia: nenhum trabalho historiográfico, enquanto *episthémé*, pode ser realizado sem empregar a explicação por *causa formalis*. A segunda é menos evidente: se um evento for explicado apenas pela *causa formalis*, a procura por significado não pode parar. Este tipo de explicação nunca desperta o sentimento de “entendi”. Todas as teorias são incompletas se falham na aplicação conjugada da *causa efficiens* e da *causa finalis*. Os seres humanos não podem reconhecer suas experiências de vida nessas teorias incompletas. As teorias históricas que só apliquem a *causa formalis* são inteiramente vazias. Fornecem o esqueleto de uma história

que ainda não foi escrita. Cerramente, sem tal esqueleto nenhuma história verdadeira poderá algum dia ser escrita.

Para sintetizar: na busca por significado, a historiografia tem de operar com todos os três tipos de causação e tem de justificar os eventos e as estruturas das idades passadas-presentes, explicando-as de modo “admissível”, sugerido pela seguinte fórmula: “x pôde acontecer, porque a-b-c eram verdadeiros, e porque a'-b'-c' queriam que x acontecesse, e porque a'-b'-c' aconteceram.” A teoria historiográfica deve convidar-nos a aplacar nossa necessidade, oferecendo uma explicação satisfatória, caso estejamos preparados para aceitá-la, isto é, caso assim queiramos.

Princípios orientadores da historiografia

Generalizações constituem princípios orientadores (ou diretores) da historiografia. Já argumentei na primeira parte deste livro que afirmações generalizadas têm uma função diretora na vida do dia-a-dia, bem como no pensar cotidiano. Que me seja permitido referir-me à análise dos provérbios, afirmações generalizadas da sabedoria popular. O leitor há de recordar-se que os provérbios são normalmente assertivas condicionais (se isto acontecer, aquilo acontecerá) e, desta forma, de vez em quando, sugere uma relação causal (porque isto acontece, aquilo acontecerá). Apesar disto, os provérbios não têm, por si próprios, valor explicativo. Não explicam coisa alguma, mas, de modo muito bem conhecido, nos orientam em nossas explicações. Se nos deparamos com uma determinada ocorrência que é vista como resultado de algo, empregamos o provérbio como *uma analogia* afim de encontrarmos sua causa. A função das afirmações generalizadas em historiografia é, basicamente, a mesma: são empregadas como analogias. Eu defenderia o ponto de vista que *todas as analogias empregadas em historiografia são afirmações generalizadas de modo explícito ou implícito e que todas as afirmações generalizadas formuladas em historiografia constituem analogias, mais uma vez, de modo explícito ou implícito*.

A idéia subjacente da direção analógica é a presunção de que nada há de novo sob o sol ou, pelo menos, que nenhum evento pode carecer de antecedentes. Esta é uma das mais antigas idéias em historiografia e tem sobrevivido nos últimos dois mil e qui-

nhentos anos de sua história. Apesar das afirmações generalizadas poderem aplicar-se, em variados graus de intensidade crítica, sempre foram empregadas. A norma de seu emprego crítico exige que elas nunca deveriam ser usadas quer como princípios explicativos, quer como organizadores. A razão da primeira exigência é óbvia, já a da segunda é menos evidente, pelo menos no que diz respeito aos princípios sincrônicos de organização; os quais constituem tipologias baseadas na similitude de certos fenômenos do mesmo grupamento. Se o historiador aplicasse o mesmo conjunto em casos diferentes, haveria de inferir que, nesses casos, os tipos de fenômenos sociais são iguais. Como figura de linguagem, dir-se-ia que o estudioso pode tocá-los: isto é democracia, isto é autocracia. Caso se aplicassem princípios orientadores, nenhuma identidade deveria, de modo algum, ser estabelecida. Ao chegar a generalizações abertas, o estabelecimento de identidade se encerra com mera tautologia, posto que se identificariam dois fenômenos que, de qualquer maneira, seriam tidos como idênticos. Se a generalização for implícita ou incompleta (como no caso dos antecedentes), o uso organizacional de princípios orientadores atrapalhará o historiador em sua elaboração da especificidade de um determinado evento histórico — e justamente por este motivo tratar-se-á de um emprego inconveniente.

O precedente é semelhante. No processo de análise de um certo evento histórico ou de uma estrutura social, o historiador se refere a algo que seja semelhante a esses, quer como antecedente, quer como subsequente. Assim, o caso precedente serve de muleta para que a *hypothesis* possa apoiar-se. Se houver grande número de depoimentos disponíveis sobre os casos anteriores (ou posteriores), considerados semelhantes ao caso em questão, a analogia é que orientará a abertura do historiador para a mensagem, tanto quanto a ordenação que ele ou ela faça dos fatos no interior de uma teoria. Se esta arrumação se fundamenta, apenas ou principalmente, num caso anterior, só há de servir como uma pré-arrumação; a hipótese pode provar-se irrelevante numa fase mais tardia da pesquisa. Além do mais, se o historiador se torna capaz de fazer um relato significativo do evento e da estrutura social que esteja investigando, a muleta pode ser atirada fora, já não sendo necessária e o caso anterior (ou casos) perde suas funções diretivas. Mesmo que se prove que dois ou mais eventos ou estruturas eram, de fato, muito semelhantes, os casos que antecederam não mais

serão considerados como princípios orientadores: uma comparação não implica antecedente e não tem caráter diretivo. Se a muleta não for jogada fora e se o caso precedente servir como um *modelo* completo para o entendimento do novo evento ou estrutura, através de identificação, o precedente será usado como um princípio organizacional e não como orientador. Por exemplo, Trotsky empregou o caso anterior da Revolução Francesa com o fito de entender a Revolução Russa não como princípio diretor, mas organizacional, não apenas afim de elaborar uma hipótese, mas para identificar os padrões básicos de dois eventos diversos. Por causa disto foi um emprego errôneo que demonstrou-se irrelevante.

As definições generalizadas são tão analógicas quanto os antecedentes. Se alguém fizer a seguinte declaração: "As agressões externas são sempre agressões internas que foram redirecionadas", estará esboçando uma analogia, a partir de um mesmo ângulo, não entre dois ou três elementos, mas entre todos os casos possíveis. É claro que tal afirmação generalizada não tem qualquer valor para explicar nenhuma guerra em especial. Entretanto, se o historiador aceitasse essa declaração genérica como o ponto de partida de um inquérito relativo às causas de uma guerra, a analogia genérica poderia orientá-lo de modo razoável. O historiador poderia procurar tensões e agressões internas, ao estudar um organismo político repetidamente implicado em (ou responsável por) empreendimentos belicosos, ou poderia procurar testemunhas que apoiassem as hipóteses com seus depoimentos sobre o fato concreto de que algumas tensões e agressões internas básicas já estavam presentes na sociedade em questão. Caso se aceite a declaração generalizada de Marx de que "a história de todas as sociedades é uma história de luta de classes", se há de procurar *tensões especiais* do antagonismo de classes e depoimentos que confirmem essas tensões específicas em cada sociedade. Se o historiador encontrar depoimentos relevantes e for capaz de ordená-los numa teoria significativa, a afirmação generalizada tem de perder sua função diretiva, e pode nem sequer vir a ser reafirmada quando da finalização do trabalho.

Toda e qualquer hipótese analógica é uma injunção. Pode ser traduzida nos seguintes termos: "procure tal coisa!", "lembre-se disto!" ou "nunca procure tal coisa!", "exclua isto!" Isso deveria ser óbvio, uma vez que as sentenças generalizadas sempre estão enraizadas no entendimento que seus autores têm do mundo pre-

sente e visam a conduzir seus contemporâneos, teórica e praticamente. Quer se trate de sentenças filosóficas, quer de afirmações do senso comum do pensar cotidiano, em ambos os casos se exprime nossa visão de mundo, isto é, nossa "teoria mais elevada", a qual determina qual seja, dentre os casos selecionáveis, escolhido como um antecedente.

Entretanto, deve-se enfatizar que, embora todas as definições generalizadas sejam injunções escondidas e que todas se incrustem nas atuais visões de mundo, nem todo tipo de generalização é aceito pelos seguidores de uma ou outra visão. À guisa de melhor esclarecimento, há tipos de sentenças generalizadas os quais podem ser *cumulativos* e, assim, aceitos como princípios orientadores pela *totalidade da comunidade científica* de um período ou de outros subseqüentes. São, na maior parte, *generalizações condicionais* concernentes a *correlações gerais*. Seguem-se razoáveis exemplos dessas: "x normalmente ocorre junto com y" (por exemplo, a vida sedentária se acompanha de maior densidade populacional, em comparação com o nomadismo); ou, então, "desde que todos os componentes sejam semelhantes, a pode ser alcançado de modo mais rápido (ou mais facilmente, ou de modo melhor) por x do que por y" (por exemplo, as democracias são sempre mais lentas na preparação para a guerra do que a tiranias). Existem diversas generalizações condicionais ou declarações pertinentes a correlações gerais exclusivamente relativas a determinado período histórico, a certo tipo de sociedade ou a um território, (como, por exemplo, a correlação feita nos estados sulistas dos Estados Unidos, durante, pelo menos, meio século, entre o preço do algodão e a prática de linchamento). Francamente, nenhum evento concreto pode, dedutivamente, ser explicado por tais correlações, embora isto não deprecie seus méritos na orientação da pesquisa historiográfica. Correlações genéricas fornecem ao historiador, não apenas esquemas hipotéticos, mas também uma certa quantidade de *informação*, sugerindo uma probabilidade de ocorrência em alguns dos casos em estudo.

Embora por razões diferentes, para muitas das teorias filosóficas atuais, os princípios orientadores têm má reputação sem merecer. Por exemplo, Hempel critica a falta de capacidade deles como princípios explicativos. Frases genéricas não constituem efetivamente leis históricas, apenas esboços de leis, argumenta ele, e essa é a razão pela qual sua aplicação não é capaz de estabelecer

uma historiografia científica. Como uma explicação conveniente deve incluir pelo menos uma lei geral, pelo menos um dos esquemas tem de ser transformado numa lei geral adequada com força explicativa. Por outro lado, Popper rejeita o emprego de frases generalizadas de modo precipitado. Considera os princípios orientadores como vazios, tautológicos e banais. O que lhe parece ainda pior é que seu uso pertença ao historicismo, à abordagem holística, sendo assim, ideológico, perigoso, consistindo no principal obstáculo no caminho do verdadeiro conhecimento histórico. Contudo, não é insignificante o fato de o próprio Popper aplicar à história pelo menos um princípio orientador quando afirma que *todos* os eventos históricos são o resultado final de ações individuais. Mesmo o mais ardente inimigo dos princípios orientadores não consegue escapar deles, caso pretenda afirmar *qualquer coisa que seja* sobre história.

Um historiador que rejeite o uso de princípios orientadores é como um marinheiro que decide navegar sem mapas, sem bússola, ou mesmo sem sequer ouvir as narrativas de outros marinheiros sobre suas experiências noutros oceanos e mares. Enquanto ignorávamos tantos recantos de nosso planeta, todos os mapas eram repetidamente corrigidos e os espaços em branco foram gradualmente preenchidos. Certas afirmações generalizadas comprovaram-se como erros, outras não; certas experiências generalizadas consideradas como tais provaram que de modo algum, eram generalizadas, outras ficaram confirmadas. Entretanto, apenas um tolo teria embarcado rumo ao desconhecido, sem estar equipado com todos os instrumentos necessários à orientação. Não é este o caso de nenhum historiador.

A má reputação dos princípios de orientação é imerecida, mas compreensível. Deve-se ao freqüente mal emprego desses mesmos princípios. Contudo, a medicação sugerida por Hempel acabaria matando o paciente, posto que a armadilha que deve ser evitada é exatamente o uso explicativo dos princípios orientadores. Já a que foi proposta por Popper acabaria matando, além do paciente, até o próprio médico. A historiografia, como incumbência, é impossível sem o emprego de princípios orientadores. Se alguém não sabe o que tem de procurar, acaba não procurado coisa alguma ou sucumbindo num oceano infinito de fatos históricos, sem a menor esperança de voltar a pisar em terra firme.

13º Capítulo:

A teoria “mais elevada” e aquela aplicada

Os princípios organizacionais, explicativos e orientadores são gerados em determinada visão de mundo, noutras palavras, numa teoria “mais elevada”. Do mesmo modo como a teoria aplicada tem de fazer uso desses princípios, afim de ordenar (ou reordenar) os depoimentos de modo coerente, assim também tem de fazer a teoria “mais elevada” para arrumar (ou reordenar) os próprios princípios diferentes num modo igualmente coerente. Historiadores que aceitam diferentes teorias “mais elevadas” podem ocasionalmente aplicar princípios semelhantes (por exemplo, a mesma periodização ou certas sentenças generalizadas comuns ou os mesmos princípios explicativos), mas a ordenação deles tem de ser diferente. Se a arrumação dos princípios fosse basicamente a mesma, as teorias “mais elevadas” também seriam fundamentalmente idênticas, independente da “amplitude” de sua aplicação. É certo que o mesmo historiador normalmente aplica sua teoria “mais elevada” a eventos ou estruturas históricas bastante diversas. Assim, todas as teorias aplicadas são *distintas* e não se repetem, mesmo que as teorias “mais elevadas” sejam iguais. As teorias “mais elevadas” que já não exprimam a consciência impingida por nossa historicidade, quando aplicadas, não produzirão boas teorias, mesmo que elas possam produzir novas.

Na análise anterior, a “busca por significado” era exclusivamente atribuída à *explicação* (tanto à interpretação quanto à explicação no sentido mais estrito da palavra). Ressaltou-se que é precisamente a explicação que evoca o sentimento de “entendi”. Em-

bora os princípios explicativos estejam incrustados na "teoria mais elevada", na mesma medida dos organizacionais e dos orientadores, com os quais se interligam, o *processo de explicação* ocorre na teoria aplicada. Para ser mais exata, a teoria aplicada é a consumação do processo de explicação. Desta maneira, em *historiografia a busca por significado só se dá na teoria aplicada*. Em si mesmas as teorias "mais elevadas" não são nunca teorias historiográficas, são teorias sobre história. A teoria aplicada é historiografia, é a resurreição dos mortos, a reconstrução das idades passadas-presentes, é a interligação das mensagens decifradas — coisas efetuadas por nenhuma outra realização teórica.

As teorias "mais elevadas" não empreendem a busca por significado, mas sem elas tal procura não pode ser concretizada de forma alguma.

Da mesma maneira (e defendi isto em detalhes), as teorias "mais elevadas" são visões de mundo *significativas*. Isto nos leva a levantar a pertinente questão sobre porque se deva empreender uma busca por algo que já está presente. Nossas visões de mundo significativas exprimem nossa consciência histórica, junto com a disponibilidade para a mensagem (para uma ou outra mensagem determinada). Para haurir significado do passado é preciso um processo detonado por essa disponibilidade, mas o significado só é alcançado durante esse procedimento. Exatamente porque a historiografia lida com o passado e não com o presente, a busca por significado se faz no passado, mas do ponto de vista do presente e para benefício deste. Em síntese: não existem teorias historiográficas significativas (o que vale dizer teoria alguma) sem significativas teorias "mais elevadas", contudo, a busca *historiográfica* por significado se realiza nas teorias aplicadas.

É notório que todas as visões de mundo implicam um conjunto definido de valores. Assim todos os componentes das teorias mais elevadas exprimem, mais ou menos, o mesmo conjunto de valores. Quanto mais coerente for a teoria, melhor os componentes desempenham este papel. Os princípios organizacionais, explicativos e diretivos (orientadores) arrumam-se no quadro de teorias mais elevadas. Como resultado, exprimem valores. Quanto mais coerentemente forem interligados, mais coerentemente hão de expressar tais valores.

Não são todas as visões de mundo significativas que contêm estes três princípios de historiografia ou que os ordena de modo

coerente. Apenas teorias da história podem servir como "teoria mais elevada" para a historiografia, embora também devam ser adaptadas para a aplicação historiográfica. É exatamente este esclarecimento sobre os princípios discutidos e sua ordenação coerente que pode realizar tal tarefa. No processo de arrumação, não só se tem de refletir sobre os valores fornecidos pela visão de mundo, como o historiador tem de eliminar também todas as contradições de valor, as quais podem ocorrer durante o processo de arrumação dos vários princípios. Uma teoria da história só se torna para a historiografia uma teoria, caso estas exigências sejam cumpridas.

Os princípios organizacionais, explicativos e diretivos da historiografia *intermedeiam* teoria "mais elevada" e teoria aplicada. Através deles, uma teoria aplicada se torna teoria aplicada de uma determinada teoria "mais elevada". Esta é a razão pela qual a coerência de princípios e a eliminação de sua possível contradição de valores constituem temas da mais alta importância. Se a mediação se dá de modo coerente, os valores da teoria "mais elevada" reaparecerão nas teorias aplicadas como *intrínsecos*; e serão absorvidos pela teoria aplicada. Nesse caso, as teorias aplicadas podem *parecer* isentas de valores. Se a mediação fracassa no desempenho adequado dessa tarefa, a avaliação não será absorvida pela teoria aplicada, mas antes figurará como um "apêndice", um rótulo colado numa garrafa que não contém aquilo que está dito na etiqueta.

A mediação desempenhada por estes três princípios básicos da historiografia implica uma *seleção* feita de um determinado ponto de vista (a teoria "mais elevada"). A seleção visa àquilo que é essencial (diga-se mais uma vez, do ponto de vista da teoria "mais elevada"). Períodos, eventos ou estruturas essenciais são selecionados dentre inúmeros outros (freqüentemente em número infinito); depoimentos essenciais são selecionados dentre tantos outros; também, as mensagens essenciais são separadas daquelas de importância secundária e assim por diante. Aquilo que é considerado essencial do ponto de vista de uma teoria "mais elevada" pode revelar-se desnecessária para outra e vice-versa. Ou, para dizer em termos mais precisos, os três princípios tornam algumas coisas essenciais e outras não. Para Bloch, as mínimas diferenças entre a servidão francesa e a inglesa eram essenciais; para Mommsen eram essenciais todos os detalhes de eventos e deliberações políticas; já para Tillich, o fundamental eram as nuances da consciência reli-

giosa. Aquilo que era essencial para um dos três historiadores, definitivamente, não era essencial para os outros. O que é considerado como essencial é exatamente aquilo que se torna central na busca por significado. Entretanto, esta procura só faz pausa quando o "essencial" fica demonstrado como tal, o que acontece quando as teorias aplicadas são fortalecidas pela explicação.

Os historiadores tanto podem, eles próprios, elaborar suas teorias filosóficas "mais elevadas" e, neste caso, são, ao mesmo tempo filósofos e historiadores, quanto podem ser *receptores* de uma teoria filosófica elaborada por outrem. O primeiro caso é mais excepcional do que freqüente, devido à especialização de talentos e de interesses, embora ocasionalmente ocorra. Mas mesmo nestas ocorrências esporádicas, predomina um ou outro tipo de talento. Sem dúvida, Hegel é mais filósofo e Ranke mais historiador. Para simplificar o problema, os historiadores serão considerados na discussão como receptáculos das teorias filosóficas; no caso de terem ambos os talentos, como *receptores* de suas próprias filosofias.

Todas as filosofias põem em contraste "Deve" e "É". "Deve" é a unidade de dois ideais: o da verdade e o da bondade (ao qual, às vezes se soma um terceiro, o da beleza). A identidade (unidade) do bom e do verdadeiro constitui a verdade (a identidade do conhecimento verdadeiro e da boa moralidade, de teoria e prática). O contraste do "Deve" com o "É" também pode ser inferido racionalmente do "É". A filosofia conclama a todos os seres humanos a fazerem a mesma coisa: ou seja, a procurarem conhecer a verdade racionalmente. Desse modo ela nos impõe a realização simultânea de três tarefas: "Refletir sobre como se deve pensar, como se deve agir e como se deve viver". As perguntas a todas estas três injunções podem ser achadas em todas as filosofias. Elas estão entremeadas. A resposta a uma delas implica, em idêntico grau, que se respondam as demais. Todas elas oferecem uma solução ao problema do sentido da existência humana. Dever-se-ia ter dito previamente que o "sentido da existência humana" não é o mesmo que significado da história. Ambos esses conceitos só se mesclam por meio de um tipo especial de filosofia, ou seja, a filosofia da história.

Há dois tipos de aceitação de filosofias: a total e a parcial. No caso de aceitação total, o receptáculo corresponde igualmente

a todos os três apelos, na aceitação parcial, a apenas um deles. O receptáculo total (seja ele ou ela) compromete-se a pensar, agir e viver segundo a filosofia recebida — esta é a aceitação filosófica que implica a unidade de teoria e prática. O receptor parcial se compromete a pensar, ou a agir, ou a viver segundo a filosofia recebida. Vive-se e age-se no presente, mas para o futuro. Consequentemente, se a recepção é total ou parcial, o receptáculo compromete-se com o "futuro no presente", embora a historiografia lide com o passado. Além do mais, tem de desligar sua procura por conhecimento verdadeiro de qualquer mistura com pragmatismo ou prática imediata: assim, os historiadores não podem ser receptáculos totais para nenhuma filosofia. Têm de ser (porque só *podem* ser) receptáculos da primeira imposição da filosofia: "Refletir sobre como se deve pensar."

O historiador vê o mundo, a partir da perspectiva do sentido da existência humana, mas este sentido não é o objeto de sua visão. Uma vez que vemos com nossos olhos, não podemos vê-los. O "sentido da existência humana" não é operacional com relação à historiografia, não podendo ser "aplicado". Constitui o holofote que lança luz sobre as trevas do passado, iluminando quase tudo: atores, destinos, instituições, alegrias e tristezas — exceto a si mesmo.

A alegoria pode sugerir que o "sentido da existência" seja uma "moldura abstrata", enquanto objetos e sujeitos iluminados por ele sejam "concretos". Mas a coisa fica longe de ser assim. Nada é mais concreto do que a resposta à *Sinnfrage* (pergunta sobre o sentido da existência). Não é só o fato de que todas as filosofias respondam diferentemente a ela, mas também o de que todos os receptores de filosofias a modifiquem individualmente. Permitam-me exemplificar isto com três formulações da *Sinnfrage*, em alguns pontos, todas semelhantes umas às outras.

1) Ranke: "A vida individual só tem importância porque o homem morre. Todos os momentos da vida das nações devem ser considerados como desdobramentos independentes, não apenas na medida em que sirvam a um certo desenvolvimento final".²⁵

2) Rickert: "Um objeto da história só alcança sentido e significado através do fato de estar relacionado com um valor geral para cuja realização contribui através de sua estrutura individual."²⁶

3) Troeltsch: "A história não pode ser ultrapassada dentro de suas próprias fronteiras, nem conhecer outra salvação exceto aquela que se oferece na forma de antecipação religiosa do outro mundo ou aquela que se mostra na forma de exaltado engrandecimento de salvasões parciais. O Reino de Deus e o Nirvana situam-se além de qualquer história; com efeito, nessa, as transcendências são apenas relativas."²⁷

Todas estas respostas à *Sinnfrage* rejeitam uma filosofia da história. Na concepção deles, a história não tem objetivo, nem tendência universal ao progresso, a idéia de história não é "a educação da raça humana" (Herder). Além disso, Troeltsch é um receptor de Ranke, caminhando nas pegadas da tradição historicista. Mas, apesar de todos os esforços comuns, as respostas à *Sinnfrage*, nos três casos, não apenas diferem, mas é até mesmo impossível compará-los de modo razoável. Para fazer tal coisa, seria preciso referir-se à totalidade da estrutura filosófica que eles exprimem e interpretá-los a todos e não, meramente, explicá-los. Obviamente não é possível cumprir essa tarefa aqui e esta é exatamente a prova da individualidade e do caráter concreto de todas as teorias "mais elevadas", no que diz respeito à resposta à *Sinnfrage*.

A resposta à pergunta sobre o sentido da existência humana é o ponto de partida oculto e o resultado final explícito de todas as filosofias. Esta resposta encontra-se agarrada a todas as três imposições transformadas em três compromissos. Como já defendi, a assertiva de que, embora a historiografia aceite apenas uma das três injunções e, assim, só se comprometa com esta, os dois outros compromissos também estão intrinsecamente presentes naquela.

A *Sinnfrage* é sempre levantada do ponto de vista de uma suposta solução para ela; a resposta já está inerentemente presente na própria pergunta que a estimula. Não obstante, precisa ser racionalmente inferida e tal inferência constitui o conhecimento verdadeiro em filosofia. Caso tal conhecimento verdadeiro seja conhecimento sobre a história ou permita que se o traduza para a linguagem da história, então, a filosofia se torna, em todas as suas formas, na teoria "mais elevada" da historiografia. É, pois, adequado que, agora, estas formas sejam discutidas.

É um lugar comum dizer que em cada filosofia existe uma antropologia, no mais amplo sentido da palavra. Isto considerado, uma filosofia só pode tornar-se uma teoria "mais elevada" de his-

toriografia, se seu paradigma básico oferecer uma resposta a questões que lidam diretamente com a essência e a existência humanas, tais como: qual a relação e a proporção de "natureza" e "cultura" na existência humana? Que tendências e capacidades diferenciam os seres humanos do mundo animal? Quais são as faculdades humanas básicas e quais as secundárias? Em que medida os seres humanos são autônomos? Em que medida são racionais? Quais são as motivações humanas decisivas e estas estão estáticas ou em mudança, e neste último caso, como, quando e porque as mudanças ocorrem? Em que medida os seres humanos são senhores de suas motivações, porque devem controlá-las, e quais são as possíveis conseqüências desse autocontrole? Quais são as possibilidades mínimas e máximas da natureza humana ou, em termos éticos, qual o melhor e qual o pior da capacidade humana? A humanidade é autocriada, criada, ou ambas? Quais são as habilidades cognitivas básicas do ser humano; quais suas habilidades práticas fundamentais? Quais os valores humanos fundamentais (se algum houver)? E assim por diante.

A imagem do homem não pode separar-se da imagem da sociedade e, com efeito, nunca se apartam. Assim sendo, o paradigma da teoria "mais elevada" de historiografia também deve oferecer respostas a questões tais como: o homem é criado pela sociedade ou vice-versa; uma sociedade ideal (perfeita) é possível, ou não. Caso a resposta seja afirmativa, como tem de ser concebida; caso seja negativa, qual a razão de uma decisão negativa? Quais são as integrações sociais fundamentais? São iguais em todas as sociedades ou diferentes? Os seres humanos são especialmente socializados por um tipo de integração; caso seja, por qual; caso não seja, quais as integrações que participam do processo de socialização? Será que o desenvolvimento do caráter humano depende da integração socializante; em caso afirmativo, em que medida e em que direção pode ser influenciado? Os seres humanos são iguais ou diferentes e, caso sejam diferentes, em que aspectos? São todas as sociedades fundamentadas na desigualdade e em que grau isto ocorre? A sociedade é idêntica ao estado ou não? O que o estado (a sociedade) tem a oferecer a seus súditos (cidadãos) e vice-versa? Quais os conflitos básicos existentes em nossa atual sociedade e em várias outras? E assim por diante.

Imagens da sociedade e imagens do homem sempre respondem juntas a questão sobre o sentido da existência humana, uma

vez que elas são *unificadas*, quando se chega às duas questões básicas, sobre as quais repousa a resposta à *Sinnfrage*, que são a felicidade e a liberdade.

Eis porque todas as teorias filosóficas, que levantam as questões da existência e da essência humanas diretamente a partir do aspecto da felicidade e da liberdade (ou de ambas), podem tornar-se teorias “mais elevadas” para a historiografia. Contudo, nem preciso acrescentar que a solução à *Sinnfrage*, apesar de crucial, não constitui em si própria um critério suficiente para a aplicabilidade historiográfica de uma teoria “mais elevada”. Embora a teoria “mais elevada” para a historiografia tenha de ser aplicada, a resposta à *Sinnfrage* não pode ser. Mais exatamente, a resposta à *Sinnfrage* apenas *aparentemente* pode ser aplicada, mas nunca efetivamente, uma vez que o significado a ser obtido com sua aplicação já está previamente afirmado, antes mesmo de sua aplicação. Há somente um único segmento de teoria “mais elevada” que tem voz e vez na aplicação — é o seu *método*.

O historiador, como receptor de uma teoria filosófica, tem de elaborar uma estrutura categorial capaz de intermediar filosofia e sua aplicação. Esta estrutura pertence à teoria “mais elevada”, na mesma medida que a resposta à *Sinnfrage*; além do mais, esta última precisa penetrar inteiramente a estrutura categorial para ser aplicada. É preciso acrescentar que inúmeras filosofias fornecem uma estrutura categorial para aplicação historiográfica, como é o caso freqüente das filosofias da história. Contudo, o historiador tem de usar o máximo de cuidado ao movê-las sem ulterior reflexão. Apesar das filosofias da história oferecerem princípios explicativos, organizacionais e diretivos, estes últimos normalmente só na aparência é que são instrumentos adequados para essa tarefa, uma vez que são misturas da *Sinnfrage* e da estrutura de mediação. A efetiva aplicabilidade dos princípios tem de ser reconsiderada pelo historiador mesmo se ele ou ela aceitar inteiramente a filosofia em questão.

É óbvio que a teoria filosófica escolhida pelo historiador não precisa necessariamente ser uma filosofia da história. Por exemplo, Voltaire e Hume eram ambos historiadores, do mesmo modo que eram filósofos, e, em suas qualidades primeiras, foram receptores de suas próprias filosofias, as quais não eram de modo algum filosofias da história. Com efeito, é uma questão de grande importância para os historiadores se os problemas de história são levan-

tados pelas filosofias às quais aderem. Sem dúvida, os historiadores normalmente aderem a filosofias que respondam historicamente a questão sobre o sentido da existência humana. Em todos os demais casos, os historiadores têm de levantar, eles próprios, as mesmas questões básicas dentro da estrutura de uma teoria de mediação.

O próprio ato de aceitar uma filosofia já constitui por si mesmo um tipo de interpretação. Todas as filosofias podem ser assimiladas (e, assim, interpretadas) de modos inteiramente diversos dentro de certos limites dados, apesar da indefinição de fronteiras. A mesma teoria filosófica “mais elevada” pode iluminar não apenas diferentes pontos obscuros, mas também cada um desses pontos de diferentes aspectos. Ao aplicar teorias filosóficas a teorias historiográficas, o historiador recria também a própria teoria filosófica, a qual é, ao mesmo tempo, preservada e transformada por aquelas.

Ao resumir os níveis básicos da teorização em historiografia, obtemos uma cadeia de diferentes tipos de teorias, todas desempenhando múltiplas tarefas. Num primeiro olhar, parece-se com um cabo-corrente profundamente ancorado no oceano do passado. O navio pode ser a teoria filosófica (a resposta à pergunta sobre o *sentido* da existência humana); a corrente se une ao navio pelos princípios orientadores, organizacionais e explicativos, interligados à teoria filosófica e por ela penetrados. Os sucessivos elos da corrente correspondem ao processo de seleção, a procura do *essencial*, a explicação, a busca pelo significado, a qual se encerra ao fornecer teorias significativas sobre os eventos e estruturas do passado fundeadas no leito do oceano. Mas, na realidade de hoje, a alegoria do cabo-corrente e da âncora está avariada. A corrente das teorias historiográficas é uma espiral. As teorias historiográficas são recebidas pela historicidade e por inúmeros tipos de consciência a que aquela nos obriga, as teorias filosóficas. As sempre novas respostas à pergunta sobre o sentido da existência (histórica) do ser humano não demarcam apenas os pontos de partida das teorias historiográficas, mas também a destinação delas. As teorias filosóficas da história *pressupõem* o conhecimento de história (histórias). Contudo, não existe outro conhecimento além daquele fornecido pelas teorias historiográficas. Nós não conhecemos história exceto na historiografia e através dela. Não temos outro passado além daquele que a historiografia nos apresenta.

Por todos estes motivos, a historiografia não nos fornece apenas um passado, mas vários. As teorias historiográficas estão em conflito e em competição; como resultado, temos de enfrentar *significados* em competição e podemos escolher dentre eles aqueles que satisfazem nossa necessidade por explicação, a qual, por seu lado, está profundamente enraizada em nossa visão de mundo e em nossa prática. Através dessa mesmíssima escolha, a historiografia reintroduz-se na prática. Com efeito, seu desligamento da prática mostrou-se temporário. O refluxo da historiografia na prática ocorre novamente de dois modos, ainda que interligados: volta para a filosofia, para a solução da *Sinnfrage*, para a *identificação do bem e da verdade*, e volta para nossa prática social, para nossa *consciência histórica em ação*.

Como podemos aprender com a história?

Segundo uma bem conhecida apreciação sumária de Hegel, "Entretanto, aquilo que a experiência e a história ensinam é que os povos e governos nunca aprenderam coisa alguma com a história, nem vez alguma agiram de acordo com doutrinas que poderiam ter sido inferidas".²⁸ Por paradoxal que seja, a afirmação corrobora o sistema filosófico de Hegel como um todo. Fora desse contexto, não passa de um resumo de uma "não-sabedoria" do senso comum. Povos e nações não são crianças obedientes que não repetiriam um erro pelo qual já tivessem sido repreendidos pelo Grande Bedel, a História. Tampouco são crianças mal-comportadas que se recusam a prestar atenção às admoestações do mesmo bedel. Muito menos são crianças burras que vão a queimar os dedos duas vezes no mesmo fogo. Não são crianças de modo algum, nem existe, para eles, nenhum bedel chamado História. "História" enquanto tal não nos ensina coisa alguma; como resultado, não há sequer lições para que possamos dizer que permanecemos ignorantes por negligenciá-las.

Nós somos história. A história de cada povo é o seu próprio passado, presente e futuro, e o próprio presente é, ao mesmo tem-

po, o passado do presente e o futuro do presente. Quando aprendemos, aprendemos história; só podemos aprender história. Não aprender história quer dizer não aprender coisa alguma. Mas o problema de Hegel não fica resolvido por esta simples afirmação. A questão tem de ser formulada da seguinte maneira: aprender histórias implica, ou pelo menos, permite também aprender com a história?

A questão reformula a afirmação de Hegel, ao trocar "História" por "histórias". Obviamente ninguém aprende com a História (com letra maiúscula) posto que esta é apenas uma construção mental das filosofias da história. Mas esse problema será discutido mais tarde. Por enquanto, basta indicar que "aprender com a história" significa aprender a partir de histórias.

Há diferentes tipos de aprendizado. Uma vez aprendidos os elementos de aritmética, aplicá-los-emos espontaneamente e, em todos os casos têm de ser aplicado de modo a completar-se uma tarefa. Uma vez aprendida a geografia, podemos depois esquecer alguns elementos de informações, mas continuamos sabendo exatamente onde ir procurar essas informações caso precisemos. Esses dois tipos de aprendizado pertencem ao "aprender história", mas nada têm a ver com "aprender com a história", o qual é mais ou menos parecido com o aprendizado que tiramos de nossas próprias experiências existenciais. No caso destas, a interpretação cognitiva e emocional de um evento pertence a ele mesmo. Os depoimentos de outros (que tenham participado do evento, que o tenham testemunhado ou que dele foram informados) e as interpretações emocionais e cognitivas sobre o mesmo evento podem ser constitutivas para a interpretação de mesmo nível que possa fazer o sujeito da experiência, muito mais ainda quando, mais tarde em sua vida, tiver de lembrá-la ou de reinterpretá-la. A mesclagem destas experiências interpretadas pode alterar a atitude geral do indivíduo em maior ou menor grau. Se chega a alterar o comportamento de alguém, isto depende principalmente de outras experiências existenciais suas em relação às quais o *interpretandum* pode ser considerado, ou não, como uma experiência decisiva.

Além de uma possível mudança de atitude há outras formas de aprender com a experiência pessoal, principalmente baseadas na analogia. Se uma nova situação se mostra análoga a um outra anterior, o ator tenderá a evitar o *mesmo* tipo de comportamento, escolha ou ação, interpretada por ele, no caso precedente, como

uma "armadilha", um fracasso ou uma incompreensão. Noutras palavras, a experiência anterior servirá como um *modelo orientador* para a posterior. Essa é uma história relativamente simples: se um amigo o trair, você se tornará mais cuidadoso ao fazer amizades ou, mais precisamente, ao fazer amizades com semelhantes indivíduos sob semelhantes circunstâncias. Contudo, isto não significa que você não mais venha a fazer amigos. Pode levar em conta que as diferenças são maiores do que as semelhanças; pode decidir tratar com o amigo potencial de modo diferente; pode até pensar em correr o mesmo risco, consciente de que é um risco. Mas mesmo neste último caso, aprendeu-se com a própria história pessoal. Assim, aprender com algo não necessariamente significa evitar experiências semelhantes; também pode significar reexperimentá-las com a consciência do risco implicado. Além do mais, aprendemos não só com nossas experiências existenciais, mas também com as dos outros que testemunhamos e tudo isso fazemos através da analogia. Aprender a *julgar a natureza humana*, que é um conhecimento indispensável para nossa sobrevivência e mais ainda para nossa capacidade de levar uma "vida boa", consiste, em si mesmo, num processo analógico. Nós elaboramos uma tipologia das personalidades humanas e atribuímos diferentes atitudes e motivações típicas a tipos diversos, os quais funcionam como princípios orientadores (não organizacionais) chamados *expectativas*. É claro, a interpretação das experiências existenciais (da vida de cada um e das alheias) não é meramente um processo cognitivo, também é um aprendizado emocional. Seu produto pode ser um certo tipo de "instinto adquirido" ("sentimos o cheiro" de algo "podre" no comportamento de alguém, ou "sentimos" que determinada pessoa é confiável).

Só aquilo que foi aprendido pode ser esquecido. Nossas experiências existenciais também podem ser esquecidas, seja por causa de nossa incapacidade para enfrentá-las ou porque se tornaram irrelevantes. Aprender a esquecer também pode ser considerado, com razão, um processo de aprendizado. Se não podemos esquecer nenhuma de nossas experiências existenciais, fracassaremos na apreensão de situações inteiramente novas, ou de novos fatores numa mesma situação, manipulando-os segundo simples analogia: já não estaremos abertos para aprender alguma coisa de modo *diferente*.

Abordemos o problema de um ângulo novo. Enquanto estamos sentados, diariamente, tomando o café da manhã, lemos o

jornal: repórteres ou correspondentes, comentários sobre acontecimentos políticos. Ao ouvir o noticiário no rádio ou assistindo programas semelhantes pela televisão, fazemos o mesmo. E o que estamos fazendo nestas diversas atividades? Estamos lendo depoimentos sobre o passado do presente. Desta forma aprendemos história, o que não significa, note-se bem, que estejamos aprendendo *com* a história.

Entretanto, é claro, que nem todos lêem o mesmo jornal, nem os mesmos relatórios ou comentários. Existem opções enraizadas nos interesses. Se não prestamos muita atenção ao noticiário policial, esportivo ou crítica de arte e só lidamos com relatórios sobre eventos sociais, econômicos e políticos, é de se presumir que a razão das opções pessoais refletirá aquela do envolvimento pessoal nos diferentes eventos atestados pelos depoimentos. Aquilo que diz respeito diretamente a nossa vida tem uma opção primária; aquilo que nos diz respeito indireta ou acidentalmente vem em segundo lugar; e aquilo que de modo algum não nos diz respeito virá em último lugar (se é que aparecerá na lista). A questão é, entretanto, o que são os eventos que consideramos como 'dizendo respeito a nossa vida'. Se um leitor desses depoimentos descobrir um relato sobre um evento o qual não afeta diretamente sua vida, seu bem-estar nem seu comportamento eleitoral, mas que ele, ou ela, considere como extremamente importante para a vida das pessoas, no presente e para o futuro, fica-se, então, autorizado a dizer que esta pessoa aprendeu com a história.

Além do mais, há sempre comentários bastante divergentes sobre o mesmo evento político: conforme as testemunhas, os depoimentos serão diferentes e quiçá contraditórios. O leitor de depoimentos relativos ao passado do presente tem de testar a *credibilidade* das testemunhas. Normalmente temos mais confiança em testemunhas que, em certa medida expressem *nossa* visão de mundo. Contudo, esta que consideramos nossa, como a de todos os demais, é o desfecho de processos de aprendizado, dentre os quais está o aprender com a história. Em tal caso, o aprendizado com a história ocorre antes da seleção de testemunhas segundo o maior grau de credibilidade delas. No entanto, se nossa confiança se funda exclusivamente na semelhança de visões de mundo, corremos o risco de confiar em testemunhas dúbias. É claro que estas não podem constituir um processo de aprendizado para ações relevantes. Mas, nem é preciso dizer que o fato de um de-

poimento escrito partir de determinada visão de mundo não prova que ele seja truncado.

Deve-se enfatizar que “aprender com a história” não significa sempre aprender “alguma coisa boa”; também se pode aprender “alguma coisa má”. As histórias não são repositórios de comportamento exemplar. Contudo, de acordo com o propósito afirmado no projeto deste livro, dar-se-á uma ênfase especial à possibilidade de “aprender algo de bom” com a história.

Como foi mencionado, “aprender com a história” também está presente nos casos mais triviais, a saber, em nossas opções por ler depoimentos sobre o passado do presente. Normalmente, nisto não somente lemos depoimentos e os testamos de acordo com sua credibilidade, mas também elaboramos uma teoria toda nossa (apesar de ser em sua maior parte esquemática) *explicando* os eventos através da ordenação de diferentes depoimentos. Se esta busca por significado chega a uma relativa pausa, o novo conhecimento enriquece as visões de mundo e pode ser implementado na ação social. “Aprender com a história” significa justamente este tipo de retorno fecundo (*feedback*), ou mais precisamente, a completude do aprendizado.

Em nossa época, é enorme a quantidade de informação sobre o passado do presente e isto já seria o bastante para permitir uma grande variedade de teorias competindo para retornar fecundamente sobre múltiplas práticas e visões de mundo. A manipulação de opinião tenta bloquear os canais desse “fluxo de vai-e-vem” (visão de mundo — teoria aplicada — ação — visão de mundo) com sucesso maior ou menor, mas nunca completo. Perde-se o interesse por depoimentos, se estes forem neutralizados. Relembro Block outra vez: as testemunhas históricas mais confiáveis são aquelas que, em seus depoimentos sobre o mesmo evento, divergem, sem serem inteiramente contraditórias. Se a opinião pública for alimentada com depoimentos de testemunhas que só relatam a mesma coisa ou, então, coisas contrárias sobre um mesmo evento, a credibilidade da testemunha fica destruída. A informação se distorce quando o público é mantido informado de modo completamente descontínuo, quando um evento que esteve nas manchetes de ontem desaparece hoje da imprensa. Contudo, nem todos os depoimentos podem ser neutralizados e nem todos os interesses destruídos. Em nossos dias, está difícil testar as testemunhas por sua credibilidade e pela apresentação *não-distorcida* da visão de mundo

escolhida, porém não é impossível. Apesar desse retorno fecundo sobre as visões de mundo e sobre as ações tornar-se cada vez mais difícil, tampouco é impossível. Todas as visões de mundo que não podem ser reforçadas e modificadas por tal retorno encontram-se em sério perigo de perderem seu significado.

Se uma visão de mundo impedir a busca por significado, o que quer dizer a explicação contínua dos eventos do passado do presente, ou se o *feedback* de teorias aplicadas for arbitrário ou ocasional, o “aprendizado com a história” se torna “superaprendizado” ou “subaprendizado.” No caso de superaprendizado, até mesmo a mais esquemática das teorias, que compreendem alguns poucos fatos relativos a eventos sociais, pode questionar e solapar o significado da visão de mundo, cada *feedback* modificando sua própria estrutura. A visão de mundo se torna fluida, maleável e imprópria para favorecer futuras buscas por significado. No caso de subaprendizado, a visão de mundo resiste a todas as maneiras de *feedback* de teorias aplicadas; torna-se rígida e igualmente imprópria para levar a novas procuras por significado. As visões de mundo só se asseguram contra a perda de significado se forem sistemas abertos; abertos a aprender com a história, mas capazes de incorporar novos processos de aprendizado a seus sistemas sem perda da coerência delas, posto que só uma visão de mundo coerente pode conduzir a uma ulterior busca por significado. Aqui também o aprendizado implica a habilidade em esquecer teorias contestadas, solapadas e substituídas por outras.

Poder-se-ia argumentar contra essa hipótese dizendo que as visões de mundo mudam ou resistem a mudanças não por causa de um retorno distorcido de teorias aplicadas ou “esquemas teóricos”, mas por causa das experiências mutáveis de seus adeptos. Sem dúvida, as experiências pessoais (de indivíduos e grupos) tem voz na eventual perda de significado das visões de mundo. Contudo, as experiências sócio-políticas pessoais também constituem experiências interpretadas, das quais as visões de mundo participam. Assim, a experiência pessoal não é apenas uma fonte mas também um resultado das visões de mundo. Observou-se que, se nós aprendemos apenas com nossas próprias vidas, devemos também confiar na interpretação dos atores coadjuvantes e nas testemunhas dos eventos. Contudo, a maior parte de nossas experiências pessoais no campo sócio-político são muito restritas. Mesmo que acreditemos que a principal fonte de nossos “esquemas teóricos” surgem

toricidade. Mas o homem nasce com o pecado original (que precede a redenção) e, assim, o mesmo fim pode significar-lhe ameaça e perdição eterna. Também neste caso, a plenitude dos tempos é a plenitude da historicidade. Ser-no-tempo torna-se, aqui, idêntico a Ser-em-todos-os-tempos.

A consciência da universalidade não refletida é a consciência da idealidade (na medida em que esta consciência não recorre ao empírico). Esta é a sua peculiaridade em comparação à consciência da generalidade não refletida e à consciência da generalidade refletida em particularidade. Na primeira, as contradições internas às normas de conduta foram resumidas e legitimadas pelo mito, mas não havia contradição entre particularidade e generalidade, uma vez que a consciência as exprimia como identidades. Na última, o conflito entre particularidade e generalidade é representada na arte e conceptualizada na filosofia. A generalidade nada mais é do que a mais elevada possibilidade da particularidade, justapondo o seu *Deve* ao seu *É*. O que há de comum entre ambos esses estágios é que a consciência se refere à *realidade*, embora a consciência do mito universal derive da inter-relação entre as noções de Deus e de humanidade. Contudo, o conceito de "humanidade" não é uma entidade real como Atenas, Jerusalém ou Roma foram — a humanidade reside na alma pessoal. As sociedades "reais" (enquanto opostas à comunidade *espiritual* da Cristandade), no período do tardo Império Romano ou na Idade Média, não foram menos particulares do que suas predecessoras. A particularidade delas estava incorporada em seus costumes, tradições, estados e instituições políticas, exprimindo-se pela consciência destas particularidades. Até mesmo transmitiam os mitos sobre o início, através de suas práticas e superstições. Entretanto, estes tipos particulares de consciência (real) *não podem* formular a si mesmos *historicamente*, mas apenas por meio do mito universal. No caso de sério conflito, a Igreja quer assimilava, com grande elasticidade, esses tipos de consciência ao mito universal, quer acusava de heresia e aniquilava-os. Há somente uma forma de objetivação capaz de expressar harmoniosamente a idealidade do mito universal e a realidade da vida particularista: a arte. (Não apenas histórias como aquelas sobre Rolando ou El Cid, mas também na poesia lírica e na pintura.) A redenção da humanidade não pode ser pintada, só o Salvador; tampouco é possível pintar a salvação de nossas almas, apenas os sofrimentos e lutas dos seres humanos.

A consciência, originando-se aqui, da "idealidade", transforma o tempo e o espaço reais em tempo e espaço ideais. As crônicas medievais são mera repetição da consciência de história em seu primeiro nível. Quando acarretam explicações, estas são pseudo-explicações. A referência a tempo e lugar ideais, feita por simples (e final) aceno, é suficiente; fala por si mesma. Ser-numa-era-particular é *condicional* enquanto comparado com nosso Ser-para-eternidade. As entidades particularísticas (corpos políticos, povos, estados) não dispõem de *futuro real*, em tempo e espaço reais. Futuro é só o da pessoa (representante da humanidade) e, assim, trata-se do futuro da idealidade.

Desta forma, o mito universal responde à questão sobre o que o homem é, o que é a humanidade e do que trata a história como um todo, abrangendo passado, presente e futuro. A pessoa é o destinatário do mito universal, mas a ela mesma não se lhe permite refletir sobre o mito, que exige *crença*, mas esta não exclui completamente a interpretação do mito. Quanto mais consciente a pessoa se torna dos *problemas* do tempo e do espaço reais, mais fornece uma nova interpretação a respeito do tempo e do espaço universais como "idealidades". A tríade de Joaquim de Fiore — a era do Pai, como aquela da obediência; a do Filho, como a do amor; e a era futura do Espírito Santo, como aquela da liberdade — imagina o futuro como reino da liberdade, os Céus na Terra. Isto significa filosofia da história *in statu nascendi*. Assim como a consciência da generalidade refletida em particularidade, em sua formulação final (estoicismo e epicurismo), já apontava na direção da consciência da particularidade refletida em generalidade, do mesmo modo a consciência da universalidade não refletida, em sua formulação final, indica a consciência da universalidade refletida.

d. Quarto estágio: a consciência da particularidade refletida em generalidade

Neste estágio é preciso distinguir dois níveis. O primeiro é a consciência de um *recomeço na história* e o segundo, a consciên-

sultado é ação sem orientação. É óbvio que o superaprender com as experiências do passado e o subaprender com relação às visões de mundo se fazem acompanhar de suas combinações como subaprender com as experiências do passado e superaprender com relação às visões de mundo.

O terceiro componente do aprender com o passado do presente "para ação" é o aprendizado com depoimentos de testemunhas referentes às ações de outros grupos e com as teorias nelas aplicadas. Quanto maior for o somatório dos itens de informação interpretados e teorizados, maior será a chance de ações "epidêmicas". Se uma ação foi realizada em algum lugar do planeta, outros povos de outras latitudes e longitudes podem achar conveniente imitá-la. O primeiro seqüestro de aeronave foi obra de um louco solitário, mas logo tornou-se epidêmica a idéia de chantagear os governos por meio da pirataria aérea empreendida por diversos grupos terroristas. *Samizdat* foi inventada por alguns intelectuais corajosos na União Soviética para um fim específico, mas a idéia de um "boletim informativo" de oposição, regularmente distribuído, logo difundiu-se por toda parte: não se restringiu às sociedades da Europa do Leste, mas chegou até à China. Os movimentos estudantis dos anos 60, originários dos Estados Unidos e da França, alastraram-se por quase todo o mundo industrializado. Obviamente, o cometimento de uma ação semelhante por povos semelhantes em diferentes partes do mundo constitui uma aplicação de depoimentos interpretados como *analogias* para novas ações. A idéia de ação proporcionada por informação interpretada e suas várias teorias tem um valor diretivo para todas as futuras ações em situações semelhantes perpetradas por atores também parecidos. Também nesses casos beiramos as possibilidades de subaprendizado e de superaprendizado. As "epidemias" são sempre sinais de superaprendizado.

"Aprender para a ação" com o passado do presente pode ser algo multifacetado. Pode-se aprender técnicas táticas ou estratégicas, padrões e habilidades de comportamento ético ou idéias para nova abordagem. Contudo, todos os processos de aprendizado podem subdividir-se em dois conjuntos básicos; podem ser do tipo *pragmático* ou *prático*. No primeiro caso, o grupo adquire certos meios para aumentar seu poder; no segundo, aprende a persistir num adequado empreendimento válido, visando a um fim igualmente válido. Se o aprendizado é prático, o sucesso (aumento de

poder e alcance dos objetivos) deve ser igualmente prático, entretanto, uma vez que a ação é vista como válida em si mesma, pode ser perpetrada mesmo sem esperança de sucesso. O aprendizado com a história implica a diferenciação entre os modos prático e pragmático de aprender sem sucumbir ao auto-engano. Quando o aprendizado pragmático pretende ser prático, o resultado pode ser a transgressão moral. Deve-se acrescentar que, no presente, essa substituição não vale a pena a prazo longo. Por outro lado, se o aprendizado prático pretende ser pragmático, o resultado pode ser a desilusão e o desespero.

Subaprender e superaprender com o passado do presente constituem *opções errôneas*. A orientação correta leva às opções corretas e, caso se realizem ações estas também o serão. A *norma* de aprendizado com a história (do passado do presente) é formulável como se segue: *quer execute uma ação, quer se recuse a isto, o aprendizado prático deve ter primazia sobre o pragmático*.

Até este ponto, a afirmação de Hegel foi reconsiderada apenas num aspecto: como os povos são capazes de aprender com a história do passado do presente, e efetivamente o fazem. Deliberadamente passou-se por cima da questão se os governos também são capazes de, com ela, aprender e se efetivamente o fazem.

O processo de aprendizado dos governos só pode ser claramente distinguido daquele dos povos se pensarmos estados absolutistas e os equivalentes deles: as autocracias não-tradicionais. Por um lado, em sociedades tradicionais e nos estados democráticos de direito, não se pode traçar uma linha divisória com clareza. Para ser mais exata, a distinção só se apresenta com nitidez do ponto de vista de uma visão de mundo elitista e romântica. Apesar da maioria das sociedades hodiernas não passarem de combinações diversas de tradicionalismo e autocracia, sendo esta a razão pela qual a primeira distinção está longe de ser anacrônica, ainda assim parece razoável restringir a análise a estados democráticos de direito, afim de fazer um relato fundamental sobre a principal questão discutida. Propositamente, ignorarei modelos tais como tiranos e súditos; elite belicosa e massa obediente; heróis e seus seguidores etc.; tratarei somente modelos mais "prosaicos", embora mais relevantes.

É um fato notório que o aprender dos "povos", em si mesmo, deriva dos processos de aprendizado de diferentes (com fre-

quência conflitantes) grupos de interesses, classes, estratos, ocupações etc. O governo participa desses processos discentes de dois modos: por um lado os expressa, e por outro interfere neles. Se o "povo" não aprender com a história (ou caso se torne incapaz de esquecer, o que dá no mesmo), tampouco o governo aprenderá com ela. Um governo inadequado ao aprendizado torna-se fraco e impotente, mesmo que pretenda aparentar força. Pode-se presumir que num estado democrático de direito a diminuição da capacidade discente de um governo indica um enfraquecimento da faculdade de aprender da população. Os Bourbons, que proverbialmente não aprenderam nem esqueceram coisa alguma, justamente por este motivo, foram varridos pelo "povo". Este é, com frequência, o caso de governos absolutistas, mas muito raramente dos estados democráticos, pois, nestes, o processo discente do governo e da população têm naturezas muito semelhantes.

O aprendizado com a história do passado do presente tem seus *marcos*, que são o *estabelecimento de novas instituições*. Estas (que são, em especial, diretamente políticas) estabelecem-se com o fito de evitar que certos eventos passados indesejáveis se repitam e de promover padrões de ação e comportamento estimados como mais satisfatórios ou frutíferos. Da reforma de Sólon (que terminou com o escravizamento dos devedores) às modernas constituições e seus diferentes modelos (francês, americano etc), o estabelecimento de uma instituição nova sempre resultou de uma determinação em tomar à sério as lições da história. Certamente que novas instituições passam por novos processos de aprendizado (como foi o caso dos sindicatos). Também podem fracassar nesses processos caso se tornem incapazes de perseverar a orientação da ação em seus "padrões comportamentais" correspondentes às novas regras (por exemplo, foi desse modo que, no século vinte, fracassaram a legislação antitruste nos Estados Unidos e quase todas as instituições internacionais). Contudo, por definição, o aprendizado é ensaio e erro. Mesmo um fracasso pode nos fornecer um novo conhecimento o qual pode voltar para a prática (mesmo que isso não seja necessário) como estabelecimento de novas instituições.

Como se ressaltou, os marcos do aprendizado com a história não constituem ações singulares, mas o estabelecimento de novas regras sociais que são praticamente em número infinito. O processo de aprendizado, que se tenha cristalizado em instituições, mais

se parece com o modo de assimilação das visões de mundo do que "aprender para a ação". O dito aprendizado se *incorpora* nas novas instituições, sem implicar analogias. Diferentes lições, hauridas em variados eventos, incorporam-se aos processos de aprendizado das visões de mundo; caso essas fossem compartilhadas, da parte delas, por um contingente significativo da população, seriam novamente incorporadas à nova instituição. A expressão "um contingente significativo da população" é propositalmente vaga, pois depende em grande medida da competência e dos objetivos particulares da nova instituição, se uma "parte significativa" constituirá a maioria de uma nação, de uma classe ou de um grupo de interesse. No outro extremo, pode-se dizer que se apenas dez pessoas resolverem viver e agir de acordo com as novas regras sociais, o aprendizado delas não resultará num novo "marco" dos processos históricos de aprendizado, a menos que as mesmas regras novas venham a ser aceitas e institucionalizadas por "um contingente significativo da população", uma porção cujo número varia em função do caráter da instituição em foco.

Apesar dos "marcos" de aprendizado com a história pressuporem principalmente processos "incorporativos" de aprendizado, tampouco neste caso se exclui a analogia. Também as instituições podem tornar-se "epidêmicas", mesmo que em grau inferior às ações. Se uma instituição nova se estabelece em um país, pode servir de "modelo" para outros países: poderá levar uma parte da população de um país com diferentes instituições a mobilizar-se para implantá-la. Caso se trate de ações isoladas, o "modelo" só funciona de modo diretivo, caso contrário, a ação fracassa. Contudo, caso se trate de instituições como "marcos" dos processos de aprendizado histórico, o modelo também *pode* funcionar num modo constitutivo; o que significa dizer que a mesma instituição pode ser fundada, ainda que com certas modificações (é o caso da instituição do casamento civil).

Afirmar que aprender com a história do passado do presente pode constituir em aprender visões de mundo, no aprendizado para ação e no aprender a institucionalizar novas regras sociais de comportamento e ações. Todas três fazem parte de um conjunto que é o processo de aprendizado.

Até aqui só se falou do aprender com a história, como aprendizado com o passado do presente. Entretanto, quanto mais consciente nos tornamos de nosso passado, mais se desenvolve nossa

disponibilidade para as mensagens do passado e menos pode efetivar-se nosso aprendizado com o passado do presente sem aquele com o passado. Até mesmo um interesse "puro" pelo passado já constitui um resultado do aprendizado. Hegel disse que nenhum governo nem povo jamais aprendeu com a história. Porém, será que existe e alcançamos alguma história que não seja reconstrução nossa? E essa reconstrução do passado não integra como parcela o aprendizado com o passado do presente?

O que é o nosso passado? O passado de nosso presente vive em nossas experiências e naquelas de nossos contemporâneos, noutras palavras, em nossa Conjuntividade. Apesar do passado histórico continuar a viver em nossos gestos, no comportamento, na linguagem, nas regras, nas instituições, em todas as nossas objetivações, ele não nos aparece como o passado, mas como nosso presente, a menos que *saibamos* que é de outra forma. E como *ficamos sabendo* que é de outro modo? Como é possível o passado, absorvido na construção de nosso presente, ser reconhecido como efetivamente passado?

O passado vive em imagens, mitos e narrativas sobre o passado, os quais dão corpo à resposta ao eterno problema sobre "de onde viemos?" As histórias das origens sempre forneceram analogias aos seres humanos. Pela cerimônia do mito, o que quer que tenha acontecido uma vez será sempre repetido, aquilo que é antigo serve de modelo para repetição; assim, o antigo e o presente não se distinguem. Quem quer que repita o antigo é antigo. Desde o surgimento da consciência de história, o passado apenas parcialmente foi alienado. Reconstituiu-se como modelo, mas, ao mesmo tempo, como história a qual já não pode ser repetida. Um passado, genuinamente histórico e não mais mitológico, sempre implica essa dupla semântica. Assim, não há dúvida que pode servir tanto de analogia quanto de confronto com o presente.

Nosso passado vive, na mesma medida que nossos ancestrais, nas imagens, narrativas e mitos sobre o passado. É igualmente como analogia e como confronto que se coloca a serviço do presente, embora num modo mais complicado e multiforme.

Nosso passado sobrevive nos depoimentos de testemunhas mortas, em suas interpretações, nas explicações dos eventos históricos e da estrutura social. Os depoimentos tanto podem ser sinais, símbolos (cuja significação pode ser descoberta) ou *objetivações cria-*

das no passado encerrando um significado intrínseco, como obras de arte ou filosofia. Os trabalhos historiográficos criados no passado podem ser compreendidos como depoimentos de seu presente e como interpretações e explicações sobre o passado deles. Se um antigo trabalho de história oferece interpretações que pertencem ao corpo de nosso conhecimento, o que predomina é seu valor explicativo. Caso contrário, o trabalho é considerado como depoimento de uma idade passada-presente.

Contudo, as testemunhas podem tornar-se testemunhas do passado caso o presente as tome com tais. Já argumentou-se que a interpretação pura das obras de arte (o aceite da obra de arte) se realiza por meio de um processo no qual a identidade sujeito-objeto se realiza através da temporalização do eternamente válido. Isto também é verdade mesmo no caso de simples aceitações de obras filosóficas. Arte e filosofia são testemunhas do passado, apenas se as tratarmos como tais; se forem explicadas numa dimensão espaço-temporal. Mais uma vez, isso é realizado pela historiografia. Assim sendo, nenhuma outra objetivação, exceto esta, lida com o passado, e uma testemunha só pode tornar-se testemunha do passado, no interior da estrutura da historiografia.

A questão sobre o que é o nosso passado pode, assim, responder-se do seguinte modo: *nosso passado é historiografia*; o nosso único passado é aquele que está contido pela totalidade das obras historiográficas. A questão sobre se pessoas, povos ou governos aprendem algo com a história é idêntica àquela que indaga se eles aprendem algo com a historiografia. A afirmação de que povos e governos nunca aprenderam coisa alguma com a história sugere que, embora brilhantes historiadores descubram, expliquem e interpretem nosso passado, pessoas e governos tolos ou voluntários nunca aprendem nada com eles. Porém, os historiadores pertencem àqueles mesmos "povos e governos" sobre os quais se alegou que nada aprendiam com a história. Na medida em que continuam a escrever historiografia, exprimem apenas a consciência que nos impinge o próprio tempo deles. Suas conquistas pertencem ao processo de aprendizado dos "povos" como parcela integrante do processo de aprendizado próprio daquele mesmo presente no qual e para o qual se constrói o passado. Disto se conclui a necessidade de reformular a questão hegeliana. O problema não é se povos e governos aprendem algo com a "história", mas como nosso aprendizado através da historiografia, nosso efetivo apren-

dizado com o passado, pode tornar-se prático.

O problema precisa ser dividido em dois vetores: a historiografia como processo de aprendizado e as suas possibilidades de retorno fecundo à prática.

Nossa idade caracteriza-se por uma heterogeneidade dos sistemas de valor. Todas as visões de mundo têm de ser compreendidas através do conjunto de valores que *lhes* é intrínseco, apesar de que estes só podem ser entendidos do ponto de vista de uma certa visão de mundo, englobando outro determinado conjunto de valores. Esta é a norma paradoxal de nossa prática, razão pela qual ela também pertence a nossa historiografia. Na moderna historiografia, a norma de *objetividade*, ou seja, o postulado de um adequado equilíbrio, entre analogia e alienação na relação do presente com o passado, deve-se à nossa condição humana. Aprendemos a reconstruir histórias a partir de nosso ângulo como sendo *diferentes* das nossas.

Embora o empreendimento historiográfico constitua em si mesmo o resultado de um processo de aprendizado histórico, a pesquisa historiográfica nos habilita a novo conhecimento e enriquece a experiência humana. Seguindo a norma do conhecimento verdadeiro, os historiadores comprometem-se com a tentativa de apreender como alguma coisa efetivamente aconteceu. Ao fazer isto, têm de "fazer o passado falar". Para Burckhardt, a ressurreição do passado detonada pelo esforço humano do presente nos dá *sabedoria* de diversos aspectos. "A sabedoria dos antigos" (Bacon) torna-se parte integrante de nosso conhecimento. O conhecimento de histórias antigas relativiza nossa cultura. Comparando diversas histórias, tornamo-nos mais capazes de avaliar as perdas e lucros da humanidade. Alarga-se nosso horizonte. Em último lugar, mas não de menor importância, temos o fato de que fornece uma resposta atualizada à pergunta sobre "de onde viemos?" Ao colocarmos em confronto com diferentes histórias da humanidade, a historiografia nos oferece uma pluralidade de autobiografias possíveis para a humanidade. É desse modo que se realiza a recomendação dos antigos: "conhece-te a ti mesmo". Ao escrever e ler historiografia, ao sondar nas profundezas de nosso próprio passado, adquirimos um autoconhecimento adequado às exigências do presente. Desde o surgimento da consciência histórica e, ainda mais, depois do aparecimento da consciência histórica mundial, o processo de aprendizado implica aprender com a história. Sendo qua-

dridimensional, nosso mundo, pela quarta dimensão, abarca o *passado*. Aquilo que foi aprendido com a história enriquece e reforça a quarta dimensão de nossa existência humana.

Aprendemos com a história, mesmo que não tiremos dela as chamadas "lições". Em nossas ações, os paralelos históricos e os contrastes são co-constitutivos. O conhecimento de que não existe formas eternas para o corpo político e para as estruturas sociais, que tudo que existe foi desenvolvido, podendo ter desenvolvimento ulterior ou substituído por algo diferente, tal conhecimento está presente em todos os esforços que visam à mudança. Ao confrontar-se com uma tirania nova, as histórias sobre as antigas permanecem de alcatéia na retaguarda de nossas mentes; ao participarmos de uma revolução, as histórias das revoltas de antigamente são lembradas. Em perigo de morte, uma nação normalmente relembra as memórias de perigos mortais do passado que foram superados; uma nação derrotada relembra as humilhações passadas suportadas de modo corajoso; uma nação vitoriosa recorda outras vitórias do passado. Em todos estes casos, os eventos do passado trazem impulso aos novos eventos sem necessariamente constituírem modelos para qualquer tipo de ação concreta.

Entretanto, o passado também pode desempenhar o papel de princípio orientador, se não apenas reforçar as ações do presente, mas também servir como modelo para ação. Nesse caso, as diversas teorias aplicadas (explicações de eventos do passado) de historiografia levam os atores do presente a agir de modo semelhante àquele atribuído aos do passado. Se os eventos passados servissem como princípios orientadores para nossas ações presentes, teríamos de evitar, ainda mais, o superaprender e o subaprender, do que no caso do aprendizado com o passado do presente. Não se pode resolver um problema, apenas sacando uma lição do passado; se alguém tentasse, estaria condenado ao fracasso. Não obstante, caso se esteja sendo guiado por uma reconstrução historiográfica do passado, pode-se resolver um novo problema, evitando, ao mesmo tempo, de antemão, os erros *típicos* cometidos, em situações semelhantes. Se ambas as armadilhas forem evitadas, teremos aprendido com a história, mesmo que cometamos um *novo erro* com o qual os atores do futuro poderão novamente aprender.

Como foi referido, há dois grupamentos de *feedbacks*, no caso de se aprender com o passado do presente: os pragmáticos e os práticos. Eu defendo o primado do *feedback* prático. No que diz

respeito ao aprendizado com o passado (com as teorias historiográficas) a mesma distinção tem de ser feita.

Em capítulo anterior, afirmei que a historiografia, como conhecimento verdadeiro, tem de separar-se de qualquer tipo de motivação pragmática. Não se deve escrever historiografia afim de justificar um objetivo ou uma ação. Quando um trabalho historiográfico não obedece a esta norma, não consegue fornecer um conhecimento verdadeiro e funciona apenas como mera ideologia. Entretanto, mesmo as obras historiográficas que observem essa norma podem ser empregadas de modo pragmático e, com frequência, acabam a serviço da ideologia. Quando o lobo quer devorar o carneiro, justifica seu objetivo com uma "teoria historiográfica": alega que a mãe do cordeiro o injuriou (inúmeras vezes no passado). Algumas vezes, lobos famintos justificam seu apetite assassino com teorias historiográficas verdadeiras (pode até ser que a mãe-ovelha tenha ofendido o lobo, mas esse não foi o motivo real para o lobo comer o carneiro). Justamente por que qualquer um pode inventar uma história, para todo tipo de propósitos, esta é a razão pela qual ninguém deve usar histórias para fins pragmáticos. A historiografia proporciona um arsenal de armas que podem ser usadas contra nosso semelhante. A história é feita de assassinatos, sofrimento, pilhagens e opressão. Se tais histórias forem usadas como meios de justificativa, não poderão ser aplicadas senão como instrumento para futuros assassinatos, pilhagens, sofrimento e opressão. Esta é a razão pela qual se deve postular firmemente a norma de que *as histórias não devem ser empregadas como instrumentos*.

Sempre que for empregada pragmaticamente, a historiografia torna-se exclusiva e necessariamente uma arma voltada contra um ser humano e esta é a razão fundamental pela qual ela não deve ser empregada de modo pragmático. Apesar disto, a humanidade encontra-se dividida entre nações, grupos, classes e partidos hostis; o que explica o porquê de ser a historiografia, na verdade, empregada de modo pragmático. Esta é a antinomia do *feedback* da historiografia, a qual continuará a ser usada pragmaticamente enquanto houver nações, grupos etc. hostis, mesmo que assim não devesse ser.

A circularidade do "É" e do "Deve" intrínseco ao *feedback* da historiografia só poderá ser superado por um *feedback* prático.

A afirmação de que a historiografia, como conhecimento verdadeiro tem de separar-se, apenas temporariamente, da prática,

precisa ser entendida como tendo de separar-se apenas da prática direta. Se não for desvinculada da prática imediata, a historiografia se resumiria a oferecer histórias para a edificação moral. O comprometimento prático da historiografia é intrínseco ao conjunto de valores com que opera, enquanto, de sua parte, o conjunto de valores em pauta é intrínseco a teorias filosóficas "mais elevadas". As filosofias comparam "Deve" com o "É"; levantando a questão da existência humana, e encontrando resposta para ela na unidade do Vero e do Bem, quer dizer, na Verdade, na mais alta identificação de teoria e prática. Como identificação da teoria com a prática, a verdade guia a historiografia em sua busca por significado, em todas as suas teorias aplicadas a respeito do passado. E esta é a razão pela qual o *feedback* destas teorias pode ser prático. Em seu retorno sobre a prática, são intermediados pelas visões de mundo e pelas filosofias que ajudaram a enriquecer, através de uma tomada de consciência mais ampla a respeito do passado. As verdadeiras teorias historiográficas não apenas nos contam histórias que podem ser empregadas como meios, mas principalmente nos dotam de *atitudes e padrões comportamentais*, caso sejamos capazes de, na condição de pessoas livres, refletir sobre nossa quarta dimensão. Como resultado, se as teorias historiográficas forem motivadas por *uma parcialidade a favor dos que mais sofrem*, o *feedback* prático, forçosamente, haveria de ser uma atitude de parcialidade por quem está sofrendo mais no aqui e no agora. Os tipos e modos de sofrimento sempre foram inúmeros; da mesma forma, também serão inúmeras as historiografias motivadas por tal parcialidade. As mesmas histórias igualmente podem ser contadas de modos vários, uma vez que o sofrimento sempre foi múltiplo. As historiografias fundamentadas nos princípios acima referidos conseguem romper o círculo vicioso do *feedback* pragmático. Afim de pôr-se um fim ao sofrimento, este já não pode ser justificado.

No entanto, qualquer que possa ser a intenção prática, todo retorno fecundo sobre a prática (*feedback*) por parte da historiografia se encerra com o "dar sentido à história" (*Sinngebung*). Significativas teorias historiográficas nos sugerem que ordenemos nossas experiências presentes e ajamos sobre elas de acordo com um sentido que não está "ali", mas que pode ser introduzido e sustentado por nossas visões de mundo e ações e através delas. Assim, a historiografia nos guia de volta à unidade de teoria e prática da qual partiu e da qual se afastou para seu profundo mergulho no

passado. Esta é sem dúvida a mais sublime das formas de aprender com a história.

A análise que se acaba de fazer parece contradizer as afirmações anteriores sobre as possíveis funções diretivas de eventos e estruturas passados que nos gabaritam a enfrentar o presente. Se o "superaprendizado" e o "subaprendizado", tanto nos aspectos práticos quanto pragmáticos, podem comparar-se com adequado equilíbrio de aprendizado, como será possível defender-se a tese de que o aprendizado pragmático, sendo ideológico por definição, conduz à circularidade, devendo ser evitado?

Já frisei, afirmando como postulado para todos os processos discentes, a primazia do aprendizado prático, ao analisar a aplicação orientadora dos modelos do passado do presente. Não é fácil distinguir entre as duas formas de aprendizado (a prática e a pragmática) e o passado do presente, sendo este o motivo pelo qual se deve separá-los e hierarquizá-los. Certamente, todas as ações e estruturas presentes são "abertas". No momento em que se empreendem ações, suas conseqüências ainda não estão presentes, nem pela antecipação intelectual consegue-se ver tão longe a ponto de saber se, a longo termo, darão frutos num ou noutro aspecto. Se houverão de introduzir novos valores, ou não, constitui algo tão incerto quanto a indagação se aumentarão o poder dos atores. As pessoas comprometidas com as ações podem pensar da seguinte maneira: as ações que, a longo termo, dão resultados benéficos para outros, também nos resultarão benéficas, devendo, por tal razão serem imitadas ou, no mínimo, usadas como referência. Observa-se a norma da primazia da orientação prática, quando o ator aceita como modelo apenas aquelas ações ou estruturas que *sustentam* ou *reforçam*, valores *agora* válidos e importantes (é claro, aqueles relevantes do ponto de vista do conjunto de valores dos atores), independente até de um possível e desconhecido desfecho da empreitada.

O problema aqui debatido não ocorre se o passado histórico (e não o passado do presente) servir como um modelo para a ação. Neste caso, o ator confronta-se com eventos e estruturas históricos cujas conseqüências são bem conhecidas. É conhecido o tipo de valores desenvolvidos e o tipo de desvalorizações detonadas por meio de eventos e estruturas de antigamente, bem como as conseqüências disto decorrentes. Caso usemos eventos passados como princípios diretivos, o aprendizado não pode servir como norma. As ações

e estruturas históricas do passado, que nos podem servir como princípios orientadores, já foram estabelecidas por teorias historiográficas verdadeiras, lideradas pela teoria "mais elevada" da historiografia. Esta última, como se sabe, já constitui a unidade de teoria e prática. Como resultado, somente aquelas ações e estruturas que *já foram aceitas do ponto de vista prático*, nos termos de nossa visão de mundo, é que podem servir-nos de orientação num ângulo *pragmático*. Por exemplo, nenhum zelota do Iluminismo teria escolhido como modelo de legislação o sistema de despotismo chinês, tampouco haveria de sugerir a aceitação de Nero como modelo de soberano. Contudo, em sua maioria, deixaram-se levar por ilusões quanto aos chamados "déspotas esclarecidos" do tempo presente deles e agiram de acordo com isto, pelo menos até que se provasse que estavam errados (como, fez Voltaire, por exemplo, no caso de Frederico, o Grande). Se alguém usa ações ou instituições do passado como princípios orientadores, *nenhuma desilusão pode advir disto*. Quem quer que tenha considerado o Direito Romano como modelo para o estabelecimento de novos sistemas jurídicos teria de modo claro em sua mente as próprias intenções. Os únicos que sugeriram a restauração do Direito Romano foram aqueles para quem seus resultados eram desejáveis. As implicações de tal restauração eram tão bem conhecidas quanto seu resultado efetivo. Entretanto, a aceitação dos padrões institucionais do partido leninista pôde levar, como de fato o fez, tantos contemporâneos nossos ao desencanto: não se observou a superioridade da norma de aprendizado prático com a história do passado do presente sobre o adestramento pragmático. O brilho da personalidade de Rosa de Luxemburgo não se deve exclusivamente à superioridade de sua antevisão intelectual, mas também ao fato de que nunca deixou de obedecer à norma do primado da orientação prática.

Em síntese: se aprendemos com a história do passado (o que significa dizer, com a historiografia) através da orientação analógica, o *feedback* de nosso aprendizado é prático. Ainda que o aprendizado pragmático também esteja implicado, seu emprego, com efeito, subordina-se sempre ao uso prático. Apenas se aceitamos a mensagem prática de um evento passado ou de uma estrutura social é que o aprendizado pragmático assume algum significado para nós. Stalin podia aprender, como de fato o fez, com Ivan, o Terrível, certas técnicas do governo despótico, mas um líder democrático não poderia aprender nenhuma técnica com Ivan. Con-

tudo, se alguém tentar aprender técnicas sócio-políticas, com um passado que não tenha nenhum apoio em sua visão de mundo e que, por isso, esteja fora de contexto, não aprende com a história. Só podemos aprender com a história porque somos capazes de não aprender com ela.

Aprendemos com a história, porque esquecemos e lembramos. Podemos aprender coisas boas, más ou não aprender coisa alguma. O aprendizado com a história, cuidadoso e gratificante como qualquer outro, exige esforço e concentração de nossas forças mentais. Nele, também podemos cometer erros e frequentemente temos de recomeçar tudo outra vez, mas igualmente aos demais processos de aprendizado estamos sempre aprendendo.

A história não nos ensina coisa alguma — é aprendendo com a história que nos ensinamos a nós mesmos. Somos historicidade, somos história. Somos os alunos e os professores nesta escola que é o nosso planeta. Só paramos de aprender quando deixamos de existir. (E podemos até aprender como podemos deixar de existir.) A questão não é se aprendemos, mas o que aprendemos com a história.

A história não “marcha para a frente”, pela simples razão de que ela não marcha. Somos nós que marchamos, caminhamos ou engatinhamos, num mundo autocríado. Como Vico disse, um mundo criado por nós pode ser compreendido por nós. Não estamos apenas tateando no escuro. O holofote que ilumina as manchas negras de nosso passado é o refletor de nossa consciência.

Aprendemos o bem e o mal. Com efeito, temos de esforçarmos para aprender o bem, afim de poder segui-lo e, de modo semelhante com relação ao mal, se quisermos evitá-lo. Sabemos que não fizemos aquilo que devíamos, que tampouco agora o estamos fazendo, mas também sabemos o que devíamos fazer.

Somos o passado de nosso futuro. Nossas histórias tornar-se-ão as histórias de futuros historiadores e as gerações futuras aprenderão com nossas histórias. Aprenderão que, embora soubéssemos o que tínhamos de fazer, falhamos nesta tarefa. Para eles, nossos feitos serão vistos como uma “amostra” do passado dentre tantas. Por tudo isto, estamos confinados a nossa Conjuntividade, o presente absoluto, um empreendimento limitado. Nossa ressurreição na historiografia do futuro e, por meio dela, não é de nenhum consolo para nós. O melhor que podemos fazer é não buscarmos nenhum consolo. Temos nossa norma e nosso reforço: a norma de

conhecimento verdadeiro e de boa ação e a certeza de que, no que diz respeito ao sofrimento, todos os períodos históricos estão igualmente próximos da humanidade. E foi com a história que aprendemos ambas estas coisas.

Ouçamos algo da historiografia:

*...assim escutarás
sobre atos inaturais, carnavais e sangüinários,
sobre julgamentos acidentais e massacres ocasionais;
sobre mortes trazidas por causas forçadas e ardilosas,
E, nesse desfecho, propósitos enganosos
tombam sobre as cabeças dos inventores;
e tudo isto, verdadeiramente trago à luz.*

A historiografia começa a falar, quando termina uma tragédia e todos os protagonistas já tenham deixado o palco. Ela apresenta, *verdadeiramente*, o caso penal no qual os atores já não matam nem sofrem. Aquilo que aconteceu não pode ser modificado, apenas é trocável o holofote que ilumina a cena dos eventos. E este muda, a cada “aqui” e “agora”, no passado, no presente e no futuro que não pode ser visto. Mas quando as histórias são contadas, desperta-se a *empatia* dos narradores e dos ouvintes. Assim, as narrativas futuras hão de suscitar empatia para conosco. O estímulo que podem dar os mortais que vivem no presente não constitui nossa ressurreição, esta é, antes, a empatia dos futuros narradores que, com fidelidade, transmitirão nossa história a todos que a ouvirem. A historiografia só faz juízos morais dos monstros históricos. Ela explica as conquistas e fracassos humanos em suas dimensões espaço-temporais. O futuro nos pregará na cruz do nosso tempo, ao qual, aliás, tão precisamente pertencemos, e fará isto, ao mesmo tempo em que se comiserará de nossas desgraças e ridicularizará nossas tolices.

Goethe compara a história a uma galeria: “Quão febricitante esta *loggia* do passado. Dir-se-ia mesmo uma galeria do passado e do futuro... Nada aí se passa exceto aquele que se deleita e olha.” É verdade que apenas os que olham é que são mortais e que, em breve, nesta galeria, também nós estaremos expostos.

Terceira Parte:

**Sentido e verdade na história
ou a filosofia da história**

14º Capítulo:

A especificidade da filosofia da história

A historiografia está sujeita a mudar em nossa historicidade, noutras palavras, a sofrer mudanças em seu próprio tema, contudo ela tem sido um empreendimento contínuo por quase dois mil e quinhentos anos. A filosofia da história em grau semelhante também está sujeita a mudar em nossa historicidade, ou seja, em seu próprio tema, entretanto, ela surgiu num estágio relativamente recente da consciência histórica. A função da historiografia não pode ser substituída por nenhum outro tipo de objetivação, ao passo que sendo a filosofia da história apenas uma subespécie da filosofia, e não uma objetivação independente, pode fazer-se substituir por outros tipos de filosofias. Conseqüentemente, a discussão da filosofia da história exige uma abordagem diferente da análise da historiografia. Na discussão anterior sobre historiografia, os elementos descritivos e prescritivos sempre apareciam juntos. A norma da historiografia foi sugerida como necessária aos trabalhos historiográficos afim de corresponderem ao tipo ideal de historiografia. Ficou pressuposto que esta mesma norma, com efeito, é encontrada por diversos trabalhos historiográficos, embora alguns não a obedeçam. Ao discutir a filosofia da história não é possível distinguir os aspectos factuais dos normativos. Primeiramente, discutirei seus elementos constitutivos e sua mensagem e, mais tarde, farei uma proposta teórica para que seja substituída, finalmente, por um tipo diferente de filosofia, por uma filosofia sobre a história e não mais da história, por uma teoria da história.

Em filosofia sempre se refletiu sobre as origens de nossa existência. Assim, tal reflexão não é específica da filosofia da história.

Na filosofia, o surgimento de uma instituição social diferente (ou particular) sempre foi assunto para especulações. Questões do tipo "como o estado (ou este estado) surgiu"; "como a propriedade (ou este determinado tipo) se desenvolveu" sempre foram levantadas por filósofos. Como se observa, a reflexão sobre o desenvolvimento de instituições sociais não é específica da filosofia da história.

Os filósofos sempre afirmaram as *regularidades* da vida social, postulando *interconexões causais* de diferentes tipos e as aplicando aos fenômenos sociais de suas épocas e, sempre formularam *afirmações generalizadas* sobre a sociedade. Assim, a generalização das *leis* sociais, a aplicação de tipologias e a generalização de certa interconexão estrutural e temporal de padrões sociais *não* está restrito ao campo da filosofia da história.

Sempre houve filósofos que compararam o "ideal" de sociedade com aquelas concretamente existentes. Assim, o projeto de "modelos", ou "utopias", de uma sociedade perfeita, novamente, não é uma atividade confinada aos limites da filosofia da história.

Antes de resumir aquilo que é realmente específico à filosofia da história, é preciso mencionar que tais coisas podem ser consideradas como "específicas" deste empreendimento apenas se elas estiverem ausentes de outros tipos de filosofias. Será discutido, mais adiante, o fato de que alguns dos procedimentos e das propostas teóricas sugeridas, em primeiro lugar, pelas filosofias da história lhes pertencem com exclusividade, embora algumas outras possam ser apropriadas de modo razoável pelas filosofias sobre história, ou seja, pelas teorias da história. É óbvio que apenas os primeiros elementos podem ser considerados como "específicos" da filosofia da história. São eles os seguintes:

1. A principal categoria da filosofia da história é a História com letra maiúscula, árvore à qual estão sujeitas todas as histórias particulares humanas, concebidas como seus ramos; uma essência comum que tem nelas suas manifestações.

2. A História com letra maiúscula é compreendida como mudança, a qual tem uma *tendência* geral, fruto das tendências par-

ticulares inerentes aos seus diferentes ramos ou manifestações. Concebe-se esta tendência geral como progresso ou regressão, ou como a repetição dos mesmos padrões de desenvolvimento (progresso = regressão) em todos os ramos da História.

3. As afirmações genéricas são feitas visando à história como um conjunto. Até mesmo a declaração "não há leis gerais na história" é uma afirmação genérica sobre História.

4. As explicações causais não nos levam a um entendimento de eventos, estruturas particulares ou de certas sociedades: História como tal é explicada por eles (por nexos causal, por nexos final, ou por ambos). As declarações de que a História é o resultado de decisões individuais e de que o desenvolvimento histórico resulta de fatores meramente contingentes são tão explicativas quanto a afirmação de que a História é o autodesenvolvimento do espírito do mundo.

5. A gênese da existência identifica-se com a da história. O universo ou não é tematizado de modo algum, ou o é apenas como pré-história da história e, muitas vezes, simplesmente, como seu pré-requisito e limite. O aparecimento da filosofia da história é contemporâneo do "desencantamento do mundo", ao se emanciparem as ciências naturais da filosofia, com a tendência a construir a natureza como mero objeto. A tentativa de aplicar os procedimentos da ciência natural à "História", afim de tornar "científicas" as teorias sociais, não é senão um dos corolários possíveis da tendência acima referida.

6. A filosofia da história compreende o presente como produto da história passada. Desse modo, a natureza humana também é considerada produto da "História". A historicidade da existência humana é o foco da antropologia da filosofia da história, ainda que explicado de maneiras tão diferentes e freqüentemente contraditórias.

7. A filosofia da história é apenas um ramo especial da filosofia — pois, segue o padrão geral de qualquer uma delas. Ela faz o confronto entre o *Deve* e o *É*, inferindo o primeiro deste segundo. Nesse caso, *É* compreende história e historicidade, *Deve* ou compreende ambas ou, apenas, a última. Assim, *Deve* pode ser entendido como um novo (futuro) "passo" no progresso histórico ou como uma autoconsciência da historicidade. *Deve* é compreendido aqui como, como em todas as demais filosofias, como unidade entre o Verdadeiro e o Bem, encontro da teoria e da prática,

na condição de Verdade. Mas, se a existência é entendida como historicidade e a condição humana como história, a verdade pode ser identificada com a “verdade-na-história” ou com a “verdade da história”. Nos termos de Hegel: a verdade na história (“*die Wahrheit in der Geschichte*”) é constituída pela filosofia da história. Os ideais da filosofia são sempre os valores supremos e com sua medida é que se avalia o *É*. Na filosofia da história, eles se projetam para o futuro ou para o passado da História ou da historicidade. Neste caso, tanto a verdade quanto os valores supremos são igualmente temporalizados.

8. Na filosofia da história, a verdade da história se revela no futuro: quer da história, quer da historicidade, quer de ambas. A história revela-se no futuro mesmo que seja projetada sobre o passado. Neste caso, o futuro é aquilo que não deveria ser, a própria História é constituída do ponto de vista dos ideais (da verdade). A História com letra maiúscula não é o passado. É o presente que contém o passado e o futuro da História ou da historicidade. Citando Hegel mais uma vez: a história “fica no sentido do presente absoluto” (“*ist im Sinne der absoluten Gegenwart*.”).

9. Se o presente absoluto contém o *É* e o *Deve* da história e não apenas da historicidade, o presente é visto como um *ponto de mutação*. O presente incorpora o passado histórico e também é o berço do futuro. É o momento exato em que todas as conclusões da história têm de ser tiradas segundo a “verdade-na-história”. “Aqui está a ocasião”, “a hora é agora”; o Dia do Juízo histórico está cravado em nosso próprio presente. Aquele mesmo presente que contém o passado e o futuro é uma “pausa na história”. O fim da história do mundo estará agendado, a menos que, “aqui e agora” se realize a “verdadeira” história (em contraste com a pré-história). Para citar os termos de Saint-Simon: “A idade de ouro da espécie humana não está atrás de nós, mas sim a nossa frente ... Nossos pais não a viram, mas nossos filhos um dia a alcançarão, é nosso dever preparar-lhes os caminhos.”³⁰

Passemos agora às diferenças entre a filosofia da história e a moderna historiografia, que são as seguintes:

1. A História com letra maiúscula só pode ser posta em confronto com a Natureza (também com maiúscula). A filosofia da história distingue Cultura de Natureza. Tal distinção, contudo, não é fundamental à historiografia, cuja tarefa e compromisso essenciais são apreender uma determinada cultura e compará-la com outra.

2. Como já foi discutido, a filosofia da história não trata do passado, mas sim do presente. A História (com maiúscula) não é o passado, é o passado e o futuro, no presente. Desta maneira, a filosofia da história não nos abastece de novos itens de informação sobre o passado. Ela reordena os dados fornecidos por outras objetivações — ciências, arte, religião e, sobretudo, historiografia — do ponto de vista de seus valores supremos, sua própria verdade. Por outro lado, a historiografia lida com o passado e nos abastece de novos itens de informação e de teorias sobre o passado.

3. A filosofia da história não nos “conta histórias”; nem satisfaz nossa curiosidade como a historiografia. Não nos leva a entrar em comunicação com o passado. Assim, os dois critérios de objetividade, que eram tão importantes para a historiografia, não são relevantes para a filosofia da história.

4. A filosofia da história não implica desconexão com a prática, pois, é formulada com intenções práticas. A total adesão à filosofia da história é um compromisso de agir, de viver e de pensar de acordo com os supremos valores nela implicados. Contudo, a aceitação das teorias historiográficas só se realiza se o sentimento de “entendi” for evocado, se estivermos convencidos de que alguma coisa realmente aconteceu do modo sugerido por uma teoria historiográfica.

5. Na historiografia, o presente não é entendido como um “ponto de mutação”. Para ser mais exata, nenhum trabalho historiográfico pode provar que o presente seja o tal ponto, nem deveria tentar isto. (Embora possa sugerir-lo como uma hipótese, desde que deixe claro que tal prova está além de seu alcance.)

6. A filosofia da história pode servir para a historiografia, como sua “teoria mais elevada”, se o historiador aceitá-la como a importante resposta à pergunta posta sobre o significado da existência histórica. Mesmo neste caso, a historiografia precisa observar as regras de sua própria disciplina. Um historiador pode aceitar a noção de História, mas não pode estudá-la: pode aceitar a noção de progresso universal, mas não pode argumentar a favor, muito menos prová-la. O historiador pode apenas elaborar determinadas teorias historiográficas do *ponto de vista* do progresso. Por outro lado, tais teorias podem “escorrer de volta” para as filosofias da história. Além do mais, as teorias historiográficas, que podem ser reconduzidas de volta às filosofias da história, não são somente aquelas consideradas como aplicação da mesma filosofia,

mas também outras que se adequem, em sua estrutura teórica, como itens de verificação. As teorias historiográficas precisam "adequar-se" ao procedimento comum de inferência, à dedução do *Deve*, a partir do *É*, para verificar assim a verdade da filosofia. Qualquer teoria historiográfica pode ser refutada se os fatos que ela interliga e explica forem questionados e não puderem ser substituídos por outros funcionalmente semelhantes. Entretanto, a filosofia da história não é refutável, mesmo que certas teorias historiográficas empregadas para verificá-la o sejam. Há sempre inúmeras teorias disponíveis, as quais podem ser empregadas do mesmo modo daquelas refutadas, afim de provar a "verdade" da filosofia da história, ora, em foco. Exatamente porque a filosofia da história não lida com o passado, mas com o presente, mudar o conhecimento do passado não a altera em nada, ao passo que a mudança do conhecimento a cerca do presente a influencia. Se as pessoas já não reconhecem validade aos supremos valores que constituem uma filosofia da história, elas a abandonam, mesmo que nenhuma das teorias empregadas por ela venha a ser refutada.

Foi afirmado que a filosofia da história não satisfaz nossa curiosidade. Contudo, como expressão de nossa consciência histórica, satisfaz outras necessidades profundamente enraizadas nela. De que tipo são estas necessidades?

Filosofias da história fazem perguntas *simples*, apesar de que, nem de longe, sejam simples as respostas a elas. Tais perguntas também são feitas pelo homem comum, praticamente por todos que refletem sobre sua experiência de vida em nosso mundo. Experimentamos mudança em valores e instituições, experimentamos nosso destino e o destino de outros, mesmo de povos distantes, como sendo tudo tecido junto. Novos eventos e experiências nos acontecem e nós participamos de novos empreendimentos ou sofremos, quando outros bem estabelecidos são sacudidos. Somos as vítimas das catástrofes mundiais e voltamos nossas faces para os primeiros bruxuleios da aurora. Acalentamos esperanças com relação aos anos vindouros e nos desesperamos quando frustram nossas expectativas. Perguntamos: qual o sentido de tudo isto? Perguntamos se nossas vidas e lutas foram vãs e infrutíferas, ou não. Indagamos se nossos filhos hão de viver num mundo melhor ou pior do que o nosso. Interrogamos se é realmente possível um futuro melhor; em caso

de respostas positivas, como podemos concorrer para isto, em caso de serem negativas, queremos saber quando e como "perdemos o trem". Estas são perguntas cotidianas feitas por qualquer um. E nós precisamos dar-lhes respostas. É exatamente por responder a tais questões que a filosofia da história se faz tão necessária.

Todas as filosofias se põem a pergunta sobre o sentido da existência humana, a qual, nos últimos duzentos anos, vem sendo experimentada como existência histórica. As filosofias da história respondem às interrogações sobre o *sentido da existência histórica* e assim satisfazem as necessidades de nossa época. Contudo, também reivindicam responder uma outra questão, aquela relativa ao *sentido da história*. Nesta reivindicação reside a *ambigüidade* de todas as filosofias da história: elas equiparam o sentido da existência histórica ao "sentido de história".

"Sentido" tanto pode ser atribuído a afirmações quanto a ações.

A História (com maiúscula) não pode ser entendida como uma declaração. Quando afirmamos que "a história tem um sentido oculto", nossa *declaração* (ou *afirmação*) faz sentido. Significa que nós conferimos à história um sentido oculto. Entretanto, não se pode saltar da aceitação do sentido dessa declaração à conclusão de que a história *enquanto tal* "tenha um sentido oculto". A História existia antes que tal declaração fosse enunciada. É absurdo presumir que a história tenha um "sentido oculto", exceto nesta afirmação sobre isto, a qual é muito recente. Daí, a declaração de que a "história tem um sentido oculto" faz sentido, mas é *falsa*.

Uma ação "faz sentido" quando é feita segundo as normas, regras, valores ou quando almeja objetivos segundo a vontade e o desígnio do ator. Podemos descartar a primeira concepção porque nenhuma filosofia da história jamais afirmou que o "sentido da história" poderia ser apreendido e definido como uma cadeia de ações empreendidas por um certo sujeito místico chamado "História", segundo valores, normas e regras. No entanto, a segunda concepção desempenhou algum papel em várias filosofias da história. Presumiu-se que Deus ou qualquer outro espírito do mundo tenha estabelecido o objetivo e que os seres humanos estão incumbidos de realizá-lo. Mas, a menos que alguém afirme uma inteligência mais elevada cujo alvo se realiza pelos atores da história, nem a tese do "sentido da história" neste caso poderia ser apoiada.

A única filosofia da história na qual o "sentido da história" ficou bem estabelecido foi na de Hegel, que conseguiu combinar o sentido de uma afirmação e de uma ação. Ele construiu a história tanto como um sujeito que estabelece e cumpre seus próprios objetivos e, ao mesmo tempo, como uma dedução lógica. Inúmeras outras filosofias da história só foram capazes de completar esta tarefa de modo inconcludente.

Isto explica a sugestão alternativa para que se substituísse a afirmação de que "a história tem um sentido oculto" pela que diz: "nós damos sentido à história". O conceito de que "se confere sentido à história" implica a idéia de uma condição: "Somos capazes de dar sentido à história se..." (Por exemplo, se a humanidade agir de acordo com alguns valores determinados e se ela controlar o resultado de suas próprias ações, então haverá de conferir sentido a sua própria história e, assim, à História).

Essa "versão fraca" da teoria do sentido da história não é, de modo algum, menos problemática do que a formulação "forte" de Hegel. Além do mais, é particularmente claro, neste caso, que a questão relativa ao "sentido da história" foi simplesmente substituída por outra concernente ao sentido da existência histórica. Com efeito, a teoria implica uma ampliação inadmissível das experiências existenciais individuais à "vida da humanidade". Se alguém viveu de acordo com compromissos de modo coerente, pode-se afirmar: "minha vida teve sentido porque lhe atribuí significado". Caso a vida de alguém tenha um resultado positivo, ele ou ela pode afirmar, com veracidade, ao recapitular inúmeros sofrimentos: "tudo faz sentido agora porque fui bem sucedido em dar sentido à minha vida". Até mesmo sujeitos coletivos estão autorizados a formular declarações semelhantes. Repito: só ações e declarações podem "ter" sentido. Como posso atribuir, com *minhas ações*, mais significado às vidas das gerações passadas do que com *minhas declarações*? Mesmo que um sujeito coletivo consiga dar sentido a suas próprias ações, como pode, a partir disto, "dar sentido à História"? Como podem os atores do passado haurir algum sentido com as nossas ações? Somos nós capazes de aplacar seus sofrimentos? De alterar seus destinos uma vez consumados? O conceito de "dar sentido à história": é um hegelianismo "acanhado". Seu acanhamento deve-se à falta de correção e coerência para com o original e o seu hegelianismo, ao fato de que presume, ainda que condicionalmente, que podemos provar que somos o

objetivo e o desfecho da história e, deste modo, justificar, retrospectivamente, tudo que aconteceu. Contudo, é uma blasfêmia sugerir que se damos sentido a nossas vidas, então, também somos capazes de conferi-lo à história.

A história não tem sentido oculto, nem podemos dar sentido à "História". A afirmação de que a História não tem sentido sofre do mesmo mal. Daquilo que não pode ter sentido, tampouco se pode afirmar a ausência de sentido. Ainda que existam declarações e ações sem sentido, não há "história sem sentido". Além do mais a noção de história sem sentido pode sugerir que nenhum ator histórico (seja individual ou coletivo) possa conferir sentido a nenhuma de suas ações. Tal afirmação seria falsa simplesmente porque todos aqueles que atribuem sentido à história deram sentido tanto ao seu entendimento dela, quanto a suas ações.

Assinalou-se que em todas as filosofias os valores supremos (a verdade) sustentam o sentido da existência humana. Na filosofia da história, estes tanto são compreendidos como históricos quanto como corporificações da única relação válida para com o nosso meio ambiente como um produto histórico. Assim sendo, na filosofia da história os valores supremos constituem a verdade da existência humana como historicidade, isto é, da nossa *existência histórica*. O sentido da existência humana é entendido como sentido da existência histórica. Ao transformar a questão sobre o sentido da existência humana na questão sobre o sentido da existência histórica, as filosofias da história exprimem a consciência histórica de uma idade na qual os seres humanos tornaram-se *autoconscientes* da historicidade de suas existências como indivíduos e como espécie. É claro que todos os estágios da consciência histórica exprimiram a historicidade, mas apenas a consciência da universalidade refletida é que abarca a auto-reflexão global sobre a mesma. A filosofia da história é a filosofia da universalidade refletida. Nasceu por volta da revolução francesa, tomando diversas formas e contornos, mas todas conceberam o sentido da existência humana como o sentido da existência histórica. Assim fazendo, as filosofias da história foram e continuam indo ao encontro das necessidades do passado ou do presente, bem como do nosso presente, uma vez que respondem exatamente aquelas questões "simples" levantadas por quem quer que, nos últimos dois séculos, tenha desejado ou ainda queira dar sentido a sua vida. Esta é a razão pela qual estamos autorizados a afirmar a necessidade de uma filosofia da história.

Os filósofos da história sentem como qualquer outro esta mesma necessidade e fazem iguais perguntas, mas também buscam satisfazê-la e respondê-las. Ao fornecer resposta abalizada, tentam constituir um caso interessante para o sentido da existência histórica. Entretanto, o sujeito que dá respostas também é historicidade. O *Deve* dele ou dela só pode ser um *Deve* histórico, posto que a resposta à pergunta sobre o sentido da existência histórica só pode ser formulada como uma resposta da historicidade, uma resposta na história: assim sendo, como uma resposta no tempo-espço e não *sub specie aeternitatis*. Cada um dos argumentos de Mannheim sobre Marx pode aplicar-se a todas as filosofias da história, mesmo que, em alguns outros casos, o problema seja menos evidente. Quem quer que reflita *historicamente* sobre o seu *Ê* não pode formular o *Deve*, seja dele ou dela, como *verdade universal*. Entretanto, ao tornar seu *Deve* um caso interessante os filósofos da história se sentem compelidos a apresentá-lo como "Verdade Universal". Ao fazerem isto, formulam suas respostas à pergunta sobre o sentido da existência histórica, como se fossem respostas à pergunta "sobre o sentido ou sobre a falta de sentido da história". Inferem o futuro a partir do presente e o presente a partir do passado. Deste ponto de vista, na verdade, não importa se o futuro inferido é pensado como salvação, como dia do Juízo, ou eterno retorno. Em todos os casos, aparece, explícita ou implicitamente, como "decifração do mistério da história". E tudo isto implica uma superdeterminação afim de resolver um problema que de modo algum pode ser resolvido pela filosofia.

Como se conclui desse quadro, é óbvio que a filosofia da história vem definida aqui num sentido mais amplo do que o comum. Há inúmeras concepções que restringem a aplicação dessa noção apenas àquelas filosofias que pleiteiam o progresso universal. Mesmo assim, quero argumentar que as filosofias que travam luta contra as doutrinas do progresso e que as denunciam como "filosofias da história *sui generis*", em seus aspectos fundamentais, têm a mesma origem. A filosofia da história não é um empreendimento episódico iniciado por Hegel e (provavelmente) encerrado por Marx, mas sim uma tendência na filosofia dos últimos dois séculos. Trata-se da regra antes que da exceção. Mesmo que se concorde com a assertiva de que a filosofia de Hegel representa o "caso exemplar", o "tipo ideal" de uma filosofia da história coerente, está longe de ser o único exemplo representativo. Obviamente, *nem todos os*

aspectos e características da filosofia da história podem ser apontados em *todas* as filosofias da história. Uma tentativa nessa direção seria um esforço vão. Porém, a maioria dessas características são constitutivas de todas as filosofias da história, ainda que a combinação delas possa variar.

Watkins escreveu: "As filosofias da história tentam capturar o futuro sem ter a consciência de que se soubéssemos o futuro, poderíamos controlar o presente e, assim, tais descobertas seriam desnecessárias."³¹ Nessa declaração, Watkins considera a falsa consciência da filosofia da história pela aparência. Embora a filosofia da história tente "capturar o futuro", de fato nunca o faz, porque tal não pode ser perpetrado. A filosofia da história tenta realizar isto porque quer tornar-se um caso interessante e porque quer responder às questões levantadas sobre o sentido da existência histórica. Ao fazer isto, superdetermina sua tarefa, levando-nos a confrontar nosso futuro na forma de um paraíso perdido ou reconquistado, de luz ou de trevas, da realização do tudo ou do nada, mas, em todas as suas variações, coloca diante de nós a "plenitude dos tempos". Não obstante, isto está longe de ser um empreendimento fútil. Implica promessa e alerta. É uma função da filosofia da história prometer e alertar. A superdeterminação incrementa o poder da promessa e do alerta, os quais são imensamente necessários.

Se a filosofia só visasse a responder a questão sobre o sentido da existência histórica, suplantaria a consciência falsa e a superdeterminação. Tampouco nos forneceria promessas e alertas falsos. Renunciaria às tentativas de ponderar sobre o "sentido da história". Além do mais, se tornaria incapaz de deduzir o *Deve* do *Ê*; passando a uma filosofia "incompleta". Em vez de uma filosofia da história, seria transformada em uma teoria da história.

Em princípio, uma teoria da história poderia substituir a filosofia da história e todos os tipos de argumentos podem ser mobilizados afim de justificar tal troca.

Contudo, é melhor insistir sobre o "sentido da história" e sobre a "atribuição de sentido à história" do que renunciar, ao mesmo tempo, à busca do fornecimento de sentido a nossas vidas e ações. É melhor insistir sobre a "verdade na história" do que renunciar à procura pela verdade. É melhor superdeterminar e, daí, produzir promessa e alerta convincentes, do que desistir, ao mesmo tempo, da tentativa de prometer e de alertar.

Esta é a razão pela qual — apesar da crítica incisiva sobre a falsa consciência da filosofia da história, apesar de todo ceticismo com relação a sua realização, a despeito da consciência dos perigos, tanto teóricos quanto práticos, inerentes a tal empreendimento — deve-se concordar com Herder: “Precisa-se também de uma filosofia da história para a educação da humanidade.” (“*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.*”)

15º Capítulo:

A noção de desenvolvimento universal como categoria fundamental da filosofia da história

As tendências desenvolvimentistas de determinadas civilizações ou organismos políticos foram coerentemente examinadas em detalhe por filósofos e historiadores, muito antes do surgimento da filosofia da história. Entretanto, a principal preocupação da filosofia da história é um problema inteiramente diverso, ou seja, o estabelecimento cognitivo de um esquema desenvolvimentista na História (com maiúscula) como um todo. Todas as teorias de desenvolvimento, sejam particularistas ou universalistas, têm de ordenar todos os eventos e estruturas que entendem ser elementos de um único e mesmo processo social e têm de avaliá-los segundo o “lugar” que ocupam na seqüência temporal, o que significa dizer na vida da entidade social em questão. Caso se reconstrua a vida da entidade social chamada “Roma antiga”, precisa-se “recortar” eventos e estruturas que possam ser apreendidas como pertencentes a “Roma”, afim de estabelecer um esquema desenvolvimentista que lhe seja próprio. Nesse caso, o “único e mesmo processo social” (Roma) é captado como continuidade e as seqüências desenvolvimentistas de eventos e estruturas têm de ser compreendidas como estágios descontínuos dessa mesma continuidade. Esses estágios são igualmente passíveis de serem avaliados quer como períodos de progresso, idades de ouro, de declínio etc., quer como a seqüência de estágios interpretados como cadeia de mu-

danças que segue uma tendência desenvolvimentista interna. A filosofia da história emprega o mesmo método: igualmente não o aplica a uma ou outra civilização ou organismo político determinados, mas à "História" como um todo. Entretanto, ao fazer isto, precisa construir uma "unidade" que não pode ser destacada de estruturas e eventos humanos porque engloba todas as estruturas e eventos humanos. A "unidade" assim escolhida não é "fechada", mas aberta e sua lógica não pode ser reconstruída a partir de seu *resultado final* uma vez que tal ainda não se deu. Como consequência, a lógica inerente à "unidade" de modo algum pode ser reconstruída, ela é e permanece *desconhecida*. E esta é a razão pela qual as filosofias da história, afirm de serem coerentes também têm de incluir o *futuro* na lógica de sua unidade, como se este fosse (ou pudesse ser) conhecido. A lógica desenvolvimentista para ser estabelecida exige que se pressuponha um conhecimento do futuro. Com relação a isto, não importa se a filosofia da história trabalha com um argumento forte ou fraco. Ela pode quer sugerir que *isto venha* a ser o futuro, porque será o desfecho da lógica da "História"; quer propor que se houver algum futuro, será parecido com *isto*. A formulação alternativa (quer ... quer), a formulação permissiva (se ... então) e a apodíctica formulação (de necessidade) não diferem quanto ao núcleo: todos sugerem a aceitação de uma lógica desenvolvimentista inerente ao empreendimento denominado vida da humanidade. Assim, a filosofia da história, para apreender a "História" como unidade, como uma continuidade caracterizada por *uma* lógica, por *uma* tendência desenvolvimentista, é compelida a ordenar *todas* as culturas humanas em uma única linha e avaliar estas diferentes culturas, segundo o lugar que supostamente tenham ocupado na vida da humanidade. A aplicação do mesmo método a determinadas entidades e à "História" como um todo leva a consequências teóricas completamente diversas. Segundo Barracough, "Uma coisa é falar do progresso de uma civilização e outra é falar no progresso de uma civilização para outra — razão pela qual afirmamos que o espírito de certa civilização seja mais *avanzado*".³² Precisa-se apenas acrescentar o seguinte: mesmo que nenhuma civilização seja considerada como "mais avançada" que outras, não obstante, a *ordenação de todas* elas se consuma de qualquer forma. Quando Ranke afirmou que toda civilização está igualmente perto de Deus, também estava fazendo uma afirmação relativa à "História" com maiúscula (à his-

tória como um todo), e igualmente ordenando *todas* as civilizações num círculo (em torno de Deus). Ele pressupôs que o futuro também viesse a ser um novo elo na mesma corrente (ou círculo) e um vínculo, nem melhor, nem pior do que os anteriores, mas igualmente perto de Deus. É preciso lembrar que Ranke, quando mais velho, modificou sua opinião com relação a isto e vislumbrou o futuro como um período progressista (de modo concessivo).

Se "História" é continuidade enquanto tal, a descontinuidade é vista como a vida de diferentes culturas, as quais são geralmente classificadas como "avançadas" ou "menos avançadas", como "progressistas" ou "regressivas", segundo a contribuição delas à tendência básica ou à lógica da "História". Rara vez acontece que tais ordenamentos sigam exatamente a sequência temporal de determinadas culturas e, ainda assim, seria apenas em termos condicionais. A maior parte das filosofias da história arrumam as culturas de modo muito autônomo: combinam temporalidade com uma ênfase no "símbolo". Algumas nações são avaliadas como integrantes da "história do mundo" contra outras que, independentemente da sequência temporal, são compreendidas em princípio como "mais avançadas", bem como outras são julgadas como "regressivas", "primitivas", outra vez sem consideração da sequência temporal. É claro que tal ordenamento é determinado pela avaliação. Os filósofos da história imaginam o *futuro*, mas também têm preferências por ações e tipos de comportamento no presente, além disso, como as imagens representam o *valor* para a periodização e, em consequência, seus *critérios*, eles *definem inteiramente* o modo como estes filósofos arrumam as diferentes culturas. Se o Superhomem e sua cultura fossem concebidos como o único futuro que vale a pena viver, as democracias burguesas obviamente não poderiam ser compreendidas como a corporificação da civilização "avançada". É de igual evidência o fato de que se alguém opta por uma "engenharia fragmentada" baseada no aumento de conhecimento, as mesmas democracias burguesas hão de ser consideradas como as formas mais avançadas de história. Assim, as periodizações da história não têm uma natureza historiográfica. Sempre exigem "correções" quando aplicadas por aqueles historiadores que aceitam uma ou outra filosofia da história como teoria mais "elevada". A função da ordenação de diferentes culturas do ponto de vista da "História" nas filosofias da história não consiste primordialmente na periodização do passado, mas na *garantia* de uma

superdeterminação, afim de fornecer promessas e alertas eficazes. Na filosofia da história, é precisamente do ângulo da promessa e/ou do alerta que a "periodização" tem de ser evocadora. A possibilidade de variação no processo de ordenação das culturas é teoricamente infinita, contudo as visões de mundo representativas e seus respectivos conjuntos de valores são em número limitado, razão pela qual as variações resultam igualmente limitadas. As únicas arrumações que fazem sentido (isto é, as únicas que se valem de nossa historicidade) são aquelas que implicam respostas levantadas por esta historicidade.

A filosofia da história é a expressão da consciência da universalidade refletida, devendo-se, aqui, enfatizar este atributo "refletida". Vindo depois do despertar do judaísmo, o cristianismo também tornou eficazes a promessa e o alerta, os quais foram igualmente apoiados pela "periodização", mas não incrementados em sua eficiência. Deu-se exatamente o contrário: foram a promessa e o alerta, fundamentados na crença numa divindade, num projeto divino, que tornaram a periodização eficaz. A filosofia da história não pode ser entendida apenas como cristianismo secularizado, principalmente por causa da mudança de paradigma. Não foi apenas no caso daqueles filósofos que tentaram comprovar a promessa e o alerta deles pela ciência que ocorreu uma troca radical de paradigma, mas também no caso daqueles que construíram uma mitologia nova (individual). Nenhum filósofo cristão estava obrigado a "defender" o Juízo Final, entretanto, para não deixar de dar um exemplo, lembremos Sorel que, tendo de defender o mito do choque global, empregou, para isto, a história. Sua descrição nostálgica de uma burguesia "belicosa", sucedida por um período de decadência representado por políticos pacifistas prontos a fazerem concessões, foi considerada uma reordenação das culturas afim de comprovar a relevância da promessa contida no mito. Mesmo neste caso extremo, foi a história que tornou a promessa eficaz e não vice-versa. Ao contrário das intenções de alguns autores, a frutífera incoerência da filosofia como um todo não ocorre com as semiproféticas filosofias da história, embora, vez por outra, aconteça com certos filósofos que escoram suas promessas com a ciência. Esta é a falácia implicada na autêntica tentativa de evitar, ao máximo, as periodizações arbitrárias; a mais louvável das falácias, na medida em que produz tanto uma auto-reflexão da teoria, quanto da promessa nela contida. Se este tipo de auto-reflexão impedir

o fortalecimento da promessa original, o empreendimento entra em colapso. No caso contrário, a filosofia da história se há de completar na exaustão de suas ultimíssimas possibilidades.

Argumentou-se que a liberdade é a idéia de valor consensualmente aceita em nossa idade moderna. Em consequência, a liberdade também é a idéia de valor consensualmente aceita por todas as filosofias da história. Este é o segundo motivo pelo qual as filosofias da história não podem ser denunciadas como simples formas secularizadas da religião. Nem no judaísmo, nem no cristianismo a liberdade foi vista como valor supremo, no mesmo grau em que é considerada nas filosofias da história. Mesmo a felicidade, como valor, tanto pode estar subordinada, quanto, pelo menos, identificada com o valor da liberdade. As diferenças e contradições fundamentais entre as várias filosofias da história devem-se às interpretações diversas e contraditórias que estas fazem do valor da liberdade. Não é apenas a resposta à pergunta — "o que é a liberdade?" — que varia, mas a esfera de objetivação, a qual é preciso atribuir-se liberdade, apresenta também uma rica diversidade. Contudo, em cada caso, o progresso é visto como um aumento da liberdade, o retrocesso ou regressão como sua diminuição e o "o eterno retorno" como um equilíbrio entre a liberdade e sua privação ou a "eterna repetição" do aumento ou decréscimo de liberdade. Caso a indústria seja vista como o repositório da liberdade, o aumento da industrialização será concebido como progresso. (Como Saint-Simom afirmava: "*L'industrie libérera l'humanité du joug de l'État*" — "a indústria libertará a humanidade do jugo do estado.") Se a indústria for considerada como repositório da falta de liberdade, o aumento da industrialização será compreendido em termos de regressão (veja-se, por exemplo Ferguson: a indústria, filha da ignorância, escraviza-nos a nós todos). Se a liberdade for compreendida como um poder de uma elite heróica, os períodos considerados exemplares serão aqueles que garantem o poder dessa elite. Se a liberdade for compreendida como a igualdade de todos, então serão os períodos que asseguram (ou quase) igualdade a todos aqueles considerados exemplares. Se a liberdade estiver situada apenas na vontade humana, não há progresso nem regressão, posto que, ou sempre somos (fomos) livres, ou nunca. Porém, a promessa e o alerta estão infalivelmente presentes mesmo no último caso: nos é prometido que nada, exceto nós próprios, pode fazer-nos qualquer mal, e somos alertados para nunca acreditarmos em nenhum tipo de promessa.

Como todas as filosofias da história são diferentes, da mesma forma as teorias de desenvolvimento da "História" que elas constroem são distintas. A tipologia dessas teorias, que vou elaborar na próxima seção, desta maneira, não denotará nenhuma filosofia em particular, mas apenas algumas tendências básicas comuns às variações do empreendimento.

Teorias da progressão

Segundo esta concepção, a "História" tem uma tendência para o progresso, noutras palavras, a *continuidade* da unidade chamada "História" tem de ser apreendida como um desenvolvimento de um estágio "inferior", ou "baixo" para outro "elevado". O sistema de coordenadas tem no *presente* um *ponto de mutação* para o "muito mais elevado" ou para "o mais elevado de todos". Por isso, as teorias do progresso adotam a instância de "aqui está o momento" e de "a ocasião é agora" afim de darem o passo final na cadeia do progresso; para reconhecerem que nosso presente incorpora o desfecho da história; para escolherem o "progresso" como nosso valor; para mobilizarem nossas energias a favor do porvir, e assim por diante. Sem dúvida, é a ênfase posta no progresso e no presente, tido como "divisor de águas" no desenvolvimento histórico, que agregam essas diferentes concepções. Deste ângulo, é de somenos importância que se entenda o progresso como linear ou não, que se o relacione principalmente com uma única objetivação ou seja concebido como um desenvolvimento oníabrango, que implique o conceito de "perfeição", ou que seja formulado ontologicamente. O progresso pode ser afirmado como absoluto ou condicional, e se a noção de "progresso" pode ser aplicada como uma categoria de avaliação ou como uma noção aparentemente despida de valor constitui uma questão sem importância: todas as diferentes filosofias do progresso pertencem ao mesmo grupamento. Filósofos como Kant, Hegel, Marx, Husserl, Bloch, Lukács

e Sartre quase nada têm em comum, exceto esta ênfase sobre um tipo de progresso interno à "História" e direcionado à liberdade. Contudo, trata-se de um problema inteiramente diverso e separado o fato de que, nestas distintas filosofias, varie a interpretação da liberdade (com efeito, certas interpretações podem, até mesmo, contradizer-se umas às outras).

Teorias da regressão ou do retrocesso

Esta perspectiva sustenta que a "História" tem uma tendência ao retrocesso: a continuidade da unidade chamada História é captada como o desenvolvimento de um estágio "elevado" a outro inferior. A História consiste na diminuição da liberdade. Nos termos da teoria do retrocesso a norma de "desenvolvimento" em nossa atual sociedade é irrelevante, uma vez que "futuro desenvolvimento" só pode significar uma futura diminuição da liberdade e a autodestruição de nossa espécie. Perdemos, "aqui" e "agora", a possibilidade de qualquer tipo de futuro "livre". Também é de somenos importância a indagação sobre com qual objetivação e com qual momento histórico o processo de regressão esteja relacionado. Normalmente, as chamadas "sociedades primitivas" é que são consideradas como expressões das "idades de ouro", embora, vez por outra, a antiguidade ou a idade média é que são identificadas como pontos de início do "declínio". Todas as versões do romantismo pertencem a tal grupamento, cujo maior representante filosófico na modernidade é, sem dúvida, Heidegger.

Teorias do eterno retorno ou da permanente repetição

Segundo tal concepção, a "História" pode ser compreendida como a repetição das mesmas seqüências de desenvolvimento

(progresso-retrocesso) ou como uma combinação variável dos mesmos padrões fundamentais. Ou a liberdade humana, e/ou sua privação, não aumenta nem diminui, ou o aumento e diminuição na liberdade repete-se ciclicamente do mesmo modo. O presente pode ser apreendido como o ponto de mutação em direção do "melhoramento" (ainda que apenas temporariamente) ou como um período sem futuro (dependendo da concepção filosófica global). Entretanto, normalmente, a idéia de eterno retorno está mais afinada com as teorias do retrocesso, sobremaneira em nosso século (como, por exemplo, Toynbee ou Lévi-Strauss); ou, pelo menos, tem uma caráter altamente pessimista, como no caso da filosofia da história de Freud.

Uma teoria da história capaz de substituir a filosofia da história implica o *valor* de progresso, mas, ao contrário das inúmeras filosofias da história, esta não *ontologiza* o progresso. Por outro lado, todas aquelas ontologizam "o progresso", "o eterno retorno" e "retrocesso". Nelas, as "inclinações" da história são compreendidas como *factuais*. Afim de melhor distinguir as teorias da história da filosofia da história, examinaremos de modo breve os diferentes tipos de interpretação ontológica do progresso.

1. A sociedade e o estado modernos (burgueses) são ao mesmo tempo o ápice do progresso histórico e o ponto de partida de uma progressão linear. O progresso no passado é visto como qualitativo, enquanto que aquele projetado no futuro é interpretado quantitativamente, como ulterior aumento no conhecimento, acúmulo de riqueza e crescimento de complexidade. Filosofias totalmente diferentes, desde Kant (até 1791) ao positivismo, passando por Hegel, apreendem o progresso futuro de modo semelhante.

2. As sociedades modernas (burguesas) são produtos do progresso. Entretanto, suas tendências desenvolvimentistas levam a uma "ruptura" qualitativa no futuro, a uma revolução social parcial ou total e daí a novo processo de um progresso praticamente infinito. A história do passado será transcendida no futuro, quando serão implementados e aperfeiçoados os resultados dos vários tipos de processos de aprendizado adquirido no passado. (Todas as teorias socialistas racionalistas, da última filosofia de Kant em diante, pertencem a este grupamento.)

3. As sociedades modernas (burguesas) são produtos de retrocesso, razão pela qual o progresso é visto como ruptura total com a história do passado (e do presente). O novo futuro qualitativo nada tem a ver com a acumulação quantitativa; deve ser a "Grande Salvação", um ato de redenção e de auto-redenção. O futuro é uma imagem mitológica mais do que uma utopia ou modelo racional e está freqüentemente relacionado com o mito da transformação biológica de seres humanos. Essa teoria situa-se na fronteira entre a filosofia da história e a profecia pura e simples. Em sua formulação extremada (como, por exemplo, em Sorel), ela rejeita inteiramente a aplicação da noção de "progresso". Não obstante, precisa ser contada como uma das concepções de "progresso", posto que não há linhas de demarcação fixas entre a segunda e a terceira formulação (veja-se, por exemplo, os últimos trabalhos de Marcuse). Contudo, vale mencionar que tal versão extremista da teoria do progresso pode (como de fato freqüentemente o faz) combinar-se com uma teoria do retrocesso universal ou do "eterno retorno" (como em Toynbee ou Pareto). E Rousseau foi o filósofo que combinou quase todas as possíveis teorias da filosofia da história.

Mencionou-se que as filosofias da história reordenam a "História" como unidade fundamental e continuidade, com base em fases ou estágios descontínuos definidos como "mais baixos" ou "mais elevados", "menos avançados" ou "mais avançados", de um ou de outro ângulo. Esta arrumação ou reordenação pode seguir um padrão *mecanicista, organicista ou dialético*. De início, é preciso afirmar-se que, se as ordenações mecanicistas ou organicistas se restringirem a uma única objetivação ou a um único fenômeno social, podem até desempenhar esta tarefa sem "alinhar" os estágios históricos numa escala desenvolvimentista. Neste caso, nada têm a ver com a filosofia da história, mas sim com a historiografia ou com a sociologia histórica. Ainda assim, esta auto-restrição raramente ocorre, mesmo quando é intencional, porquanto ela pressupõe uma operação completamente livre de valores. Ao contrário das teorias mecanicistas e organicistas, as concepções dialéticas do desenvolvimento instalam-se sempre nas filosofias da história.

O *conceito mecanicista de desenvolvimento* baseia-se na arrumação e na comparação de dados sociais quantificáveis ou, pelo

menos daqueles que estão *aparentemente* abertos à quantificação. As teorias que operam com este conceito medem aspectos da sociedade em escalas lineares de “mais” ou de “menos” — como, por exemplo, o aumento da densidade demográfica, da produção *per capita* e do conhecimento científico. Elas também mensuram as sociedades como “pequenas” ou “grandes” com relação ao seu tamanho atual. Trata-se de uma operação simples, quando a ordenação se fundamenta apenas na comparação de um único fator. Entretanto, caso se considere inúmeros fatores (o que é necessário afim de fazer um alinhamento de *todas* as sociedades), o conceito mecanicista de progresso leva à confusão e à autocontradição. O aumento num campo de conhecimento pode acompanhar-se de uma diminuição noutro âmbito. Se a densidade demográfica diminui, um aumento na produção *per capita* (se é que esta pode ser medida em sociedades do passado) faz-se acompanhar de um decréscimo na produção. Uma sociedade mais ampla nem sempre produz mais bens ou conhecimentos maiores do que uma menor. E o que é mais importante, um aumento na liberdade — o supremo valor da filosofia da história — está longe de ser proporcional a todos os demais tipos de “aumento”. Esta deficiência é responsável pelo fato de que as concepções mecanicistas do desenvolvimento são muito raramente teorias “inteiras”. Na maioria das vezes, elas se formulam para denotar (e estabelecer) a “variável independente” do progresso (ou retrocesso) histórico.

A *idéia organicista de desenvolvimento* fundamenta-se na arumação e comparação da totalidade das entidades sociais segundo sua *estrutura* inerente. Os elementos fundantes desta teoria não são “pequeno” ou “grande”, nem “menos” ou “mais”, mas “simples” e “complexo” ou “imaturo” e “maduro”. Muito antes da descoberta da teoria dos sistemas, inúmeras teorias pintaram as sociedades como sistemas orgânicos. A comparação entre filogênese e ontogênese estava ao alcance. Presumivelmente, a “História” começou com sociedades que poderiam ser comparadas a crianças, às quais sucederam sociedades adolescentes e, finalmente, adultas. A mesma idéia pode ser formulada como a “crescente complexidade” dos corpos sociais. A concepção organicista de desenvolvimento pode evitar as contradições da visão mecanicista que se lhe opõe. Entretanto, corre um risco que nenhuma concepção mecanicista jamais enfrenta, dando a transparecer, de modo direto, a superioridade daquelas sociedades consideradas como “mais

complexas” ou “mais maduras”. Para uma concepção mecanicista, o incremento de um fator não qualifica necessariamente a sociedade a ser exaltada, em sua *totalidade*, como “mais elevada”. Contudo, a teoria organicista é holística e esta é a razão pela qual não se pode provar que um aumento na complexidade implique também um crescimento da liberdade (ou vice-versa).

O *conceito dialético de desenvolvimento* constitui uma síntese das duas concepções anteriores. Sua especificidade não se exaure com a ênfase em possíveis retrocessos, ou mesmo em catástrofes que poderiam bloquear o progresso. Também as teorias mecanicistas e organicistas, propriamente ditas, podem levar em conta os estágios de “retrocesso” no desenvolvimento histórico. As teorias dialéticas “perfilam” estruturas sociais ou culturas numa corrente como “totalidades”, do mesmo modo que o fazem as teorias organicistas (segundo sua complexidade e “imaturidade”), entretanto, elas também medem e comparam dois ou mais objetivações concretas ou entidades sociais inerentes às estruturas em pauta, usando a “régua” do “mais ou menos”, do “pequeno ou grande”, tal como fazem as teorias mecanicistas. Pela discrepância ou contradição, elas justificam, de um lado, o crescimento e, de outro, o decréscimo ou estagnação. Assim, o progresso é concebido como um processo *contraditório*. Na visão de Hegel, a história avança ao preço da felicidade individual, uma época “bem considerada” pode ser menos favorável para certos tipos da criação artística do que outra “mal considerada”. Além do mais, a maioria das teorias dialéticas refletem-se diretamente no aumento ou diminuição da *liberdade*, a qual constitui precisamente um (embora nunca exclusivo) dos padrões de medida do progresso. Para Condorcet, o progresso do conhecimento é absoluto, mas o mesmo não se aplica ao progresso da liberdade. O conhecimento pode produzir progresso ao preço da *liberdade*. A mesma dualidade é verdadeira para o conceito marxista de alienação. Com efeito, a liberdade num aspecto (na relação da sociedade com a natureza) aumentou, mas não em outros; tendo mesmo chegado a diminuir (como é o caso da liberdade individual). Considerando o fato que a liberdade consiste na idéia de valor, aceita por todas as filosofias da história, é evidente que, em termos das teorias dialéticas, o progresso precisa ser compreendido como *condicional*, podendo ser formulado da seguinte maneira: considerando-se abolidas no futuro todas as contradições do progresso, a história pode ser enten-

dida como um desenvolvimento progressivo. Não obstante, as teorias dialéticas geralmente não são formuladas de modo condicional; antes, sugerem que a condição a elas inerente acabará, necessariamente, sendo encontrada no futuro. Citando Condorcet: "o progresso do conhecimento e da liberdade *devem* tornar-se inseparáveis".³³ Por último, mas não de menor importância, precisamente porque o conceito de liberdade sempre implica o de *indivíduo* (e, apesar de subordinar-se o de felicidade individual ao de liberdade), as concepções dialéticas de desenvolvimento implicam uma tensão entre a perspectiva do "todo" e aquela dos seres humanos "individuais". Elas adotam, ao mesmo tempo, a abordagem holística e individualista — apesar da prioridade da primeira — porque o desenvolvimento futuro reduzirá ou mesmo abolirá a tensão preponderante no passado e no presente históricos.

Todas as teorias ontológicas do desenvolvimento, todas as teorias que pressupõem a "História" como "desdobrada" numa ou noutra direção, podem cumprir a tarefa de "alinhar" culturas e sociedades (posicionando-as na "cadeia do desenvolvimento" da História), ao enfatizar um ou mais *indicadores* de progresso (ou retrocesso). Certamente, o mesmo indicador tem de ser aplicado a todas as sociedades e culturas. Só com a orientação do indicador é que podemos "concluir" se uma sociedade é "mais desenvolvida" do que outra. Já mencionei que, em princípio, qualquer fenômeno social pode ser usado como indicador, mas, de fato, apenas alguns poucos se qualificam para esta função. Em última instância, todos os indicadores já aplicados pela filosofia da história podem reduzir-se a dois: conhecimento (de algum tipo) e liberdade (também de algum tipo). Porém, estas duas variáveis permitem uma ampla gama de opiniões particulares. O indicador que é escolhido dentre tantos, sempre depende do valor (ou valores) primário(s) dos filósofos da história. Primeiramente depende de nossa vontade em apreender a "História" como "unidade" de progresso, de retrocesso ou de eterno retorno; depende de nosso conceito de praxis, de nossa imagem do futuro e da que fazemos dos sustentáculos deste futuro. As filosofias da história opõem-se umas às outras, apenas por empregarem *diferentes* indicadores, por reinterpretarem um mesmo indicador ou por sua divergente avaliação dele. De um ponto de vista, a produção é o indicador de progresso; uma vez que a produção esteja crescendo, a história está fazendo progresso. Doutro ângulo, a indústria destrói a felici-

dade e o sustento, a cultura e a liberdade; logo, ao progresso daquela corresponde um retrocesso da humanidade. Ainda de outro ponto de vista, a adaptação ao meio ambiente natural constitui o único critério pelo qual se podem avaliar as sociedades; no entanto, como todas as sociedades podem adaptar-se igualmente bem ao seu ambiente natural, não se verifica nem progresso nem retrocesso. Outro ângulo ainda nos sugere que a linguagem é o critério de medida das sociedades humanas e como todas as línguas cumprem igualmente bem a mesma função, tampouco há progresso algum — uma instância que um adepto de posição divergente poderia argumentar que os atos de discurso se desenvolveram (no sentido de tornarem-se mais complexos e mais semelhantes), em resultado do que teria havido progresso na história. Pode-se ainda adotar a posição de que o conhecimento é o indicador do desenvolvimento e afirmar que adquirimos sempre mais e mais conhecimento. Replicar-se-ia, como contra-argumentação, que não existe conhecimento maior, apenas conjuntos diferentes. Se a primeira afirmação implica o conceito de progresso, esta segunda o nega.

A escolha do indicador "verdadeiro" depende da resposta à pergunta sobre o que seja um *valor verdadeiro*. Caso existam (como suponho) *inúmeros* valores verdadeiros, também existirão vários indicadores de progresso "verdadeiros". Contudo, nenhuma filosofia da história pode satisfazer-se com tal resposta, todas precisam de uma prova ontológica da existência de seu Deus, a qual alcançam empregando (e empregando mal) o indicador de progresso como sua variável independente. Nesta operação as filosofias da história metem-se em grandes apuros. De um lado, afirmam a história como o resultado da ação humana e, por outro, a alienam desta ação, tratando-a como mero objeto, tal qual fazem os cientistas naturais com a natureza. É claro que, se as histórias dependem da ação humana, nenhuma variável independente pode ser-lhes atribuída, muito menos no caso da "História" como tal. Vale mencionar que esta contradição interna foi teoricamente resolvida uma única vez, a saber: na filosofia da história de Hegel. Se o desenvolvimento da história é idêntico ao desenvolvimento do espírito do mundo em direção a uma identidade de sujeito-objeto, desde o início afirmada, ao passo que o indicador de progresso (isto é, a liberdade) exprime o desdobramento da variável independente (a razão na história) do seu estado de substância, até tornar-se sujeito, então a contradição acima referi-

da sequer emerge. Entretanto, o preço pela coerência do sistema é a eliminação da vontade de transcender o presente, a reconciliação com a realidade. Nenhum outro filósofo da história quis pagar tal preço. A superação da contradição foi por eles compreendida como um projeto, ou como um *Deve*, segundo seus valores. Esta é a razão pela qual não puderam efetivamente eliminar (fazendo-o apenas aparentemente) as dificuldades. Não puderam ocultar inteiramente ou eliminar a fonte avaliadora da constituição ontológica: o procedimento pelo qual aquilo que fora originalmente um valor verdadeiro afirmou-se como indicador de progresso, bem como variável independente: que uma escolha racional, mas subjetiva, serviu como critério objetivo de desenvolvimento (procedimento que pode ser considerado justificável, se for metodologicamente deliberado), mas que, por fim, o desenvolvimento objetivo assim construído desvinculou-se dos sujeitos do desenvolvimento.

Frisou-se que nas teorias dialéticas do desenvolvimento o progresso é interpretado como um processo contraditório. Em resultado, os teóricos dialéticos (com exceção de Hegel, para quem as contradições são apenas expressões do auto-desenvolvimento do espírito do mundo) precisam trabalhar com *dois indicadores*. Mas se a função dos dois fosse idêntica, então, tornar-se-ia impossível o estabelecimento ontológico do progresso histórico. Citando Collingwood: "Havendo qualquer perda, o problema de estabelecer perda contra ganho torna-se insolúvel"³⁴ Por tal motivo, os teóricos dialéticos têm de trabalhar a idéia de que um dos dois indicadores é o decisivo; de que um aumento de um fator social garante o aumento de outro, no passado, no presente e no futuro. É apenas um indicador, e não ambos, que indica nossa chegada ao "ponto de mutação" da história em direção da perfeição (ou, como no caso das teorias do retrocesso, à Queda). Somente um indicador pode funcionar como a *variável independente* do progresso (ou retrocesso); o outro indicador, entretanto, mede a realização dos valores. Assim, o primeiro indicador serve como princípio de explicação, ao passo que o segundo serve, para a vontade humana, como idéia reguladora da prática.

Há inúmeras versões para esta idéia. Kant, por exemplo, em seu último período, trabalhou com três indicadores e foi este o motivo pelo qual estabeleceu dois diferentes "pontos de mutação". Os três indicadores são: as necessidades, o "mundo ético" (*Sittlichkeit*) e a moralidade. Sua argumentação é aproximadamente

a que se segue. Até agora, o desenvolvimento das necessidades precedeu o desenvolvimento do "mundo ético" (*Sittlichkeit*), daí ter-se conseguido progresso através de forças do mal. O primeiro "ponto de mutação" ocorrerá quando o "mundo ético" tiver prioridade, dando início a um período de paz e a um processo de progresso quantitativo durante o qual o mal será controlado, mas não desaparecerá. Tal progresso pode dar passagem à realização da moralidade (o segundo ponto de mutação) e ao estabelecimento da perfeição humana num mundo inteiramente moral e da unificação entre o *homo noumenon* e *homo phenomenon*, a unificação da idéia de humanidade e sua existência empírica. Marx que nunca aceitou a divisão da raça humana em "*noumenon*" e "*phenomenon*", concebeu apenas um único "ponto de mutação". Trata-se do fato de a riqueza da espécie humana (essência genérica) ter-se desenvolvido, até agora, apenas no nível das objetivações sociais, não podendo ser apropriada pelos indivíduos. Além do mais, os indivíduos ficaram mais pobres enquanto crescia a riqueza social. O ponto de mutação (preparado pelo progresso da riqueza universal no nível das sociedades como todos) há de ocorrer quando os indivíduos tornarem-se capazes de apropriar-se de toda a riqueza produzida. Tal ponto de mutação também foi considerado pelo jovem Marx como a unificação do indivíduo e da espécie.

Teoreticamente não é impossível elaborar um conceito dialético de progresso sem recair na ontologia e sem construir as, assim chamadas, "leis" do desenvolvimento histórico. Neste caso, o progresso poderia servir como uma idéia reguladora, embora sem a pressuposição de que a história efetivamente tenha feito progressos segundo esta ou aquela lei histórica geral. Kant adotou esta concepção e foi por tal motivo que afirmou o progresso teleológico da história como uma idéia teórica e prática. Contudo, também considerou o desenvolvimento do "mundo ético" como progresso efetivo e como indicadores de valor explicativo, tanto para o desenvolvimento das necessidades, quanto para o "mundo ético". Inquestionavelmente, é preciso incrementar bastante a eficiência da promessa e do alerta afim de capturar as mentes humanas. O resultado é que a superdeterminação através da "ontologização" constitui uma tentação enorme à qual, para falar genericamente, os filósofos da história sucumbiram.

16º Capítulo:

As leis históricas universais: objetivo, lei e necessidade.

A História (com maiúscula) compreende o passado, o presente e o futuro. Como resultado, nela, um indicador de progresso ou retrocesso o será sempre com relação a progresso ou retrocesso futuros. Nas teorias dialéticas, o segundo indicador (o qual serve como medida de valor e não como princípio explicativo do passado) também acaba ontologizado, ainda que apenas com relação ao futuro. Aquilo que devemos ser, seremos.

Todas as filosofias da história reivindicam a formulação das afirmações verdadeiras sobre a "história" do futuro. A contradição intrínseca à tentativa de considerar a História como resultante da ação e volição humanas, ou como mero objeto, torna-se ainda mais evidente com relação ao futuro do que, ao passado. Se é possível formular assertivas verdadeiras sobre a "História" do futuro, então nada depende da vontade humana, a qual tem de ser entendida como mera manifestação de leis históricas universais. Por intenção ou não, a História torna-se uma seminaureza.

A formulação de afirmações sobre a História-no-futuro que reivindique veracidade não constitui prognose, tampouco predição. Aqueles que fazem prognósticos sempre consideram o futuro do presente e não o "Futuro" (que se deriva da "História"), bem como se restringem a um único fenômeno social ou a alguns fenômenos inter-relacionados. Isto é da maior importância no caso de atividades repetidas, nas quais a vontade humana tem de ser considerada como dada. (Um exemplo disto é a previsão do aumento

da produção de aço.) Contudo, mesmo prognósticos não lineares, com frequência, revelam-se errôneos (como é o caso de quase todos os prognósticos relativos às crises econômicas do presente). A previsão por si mesma é sempre hipotética. A assertiva seguinte é que confere sentido: se tal ou tal condição ocorrer, o resultado será este ou aquele. É óbvio que a predição só pode ser relevante com relação ao futuro do presente e, ainda assim, restrito apenas a certos fenômenos sociais interligados; não podendo implicar muitos fatores já que todas as condições possíveis devem ser levadas em consideração. Além disso, segundo a filosofia da história, a História (o desenvolvimento histórico do passado e do presente) é vista como "causa eficiente" do futuro: eis porque o desenvolvimento futuro da História é apreendido de modo incondicional.

Deixemos por um instante a esfera da história, afim de discutir problemas semelhantes da vida cotidiana. Um sapateiro dirá: "seus sapatos estarão prontos amanhã"; e o rapaz dirá à moça: "eu a amo para a eternidade!" São duas afirmações sobre o futuro, ambas são compromissos, portanto promessas. O sapateiro compromete-se a restaurar o sapato até o dia seguinte, é a sua promessa. Do mesmo modo, o rapaz compromete-se, para sempre, com a namorada, fazendo a sua promessa. Entretanto, constitui uma possibilidade os fatos de o sapateiro não aprontar os sapatos para o dia seguinte e de o namorado não amar a moça para sempre. Neste caso, a pessoa com quem assumiu-se o compromisso dirá: "você mentiu!" Não obstante, só é possível mentir se soubermos a verdade (e formos capazes de enunciá-la). No caso do sapateiro (desde que suas condições não tenham mudado durante o dia) justifica-se dizendo: "você mentiu!" É razoável presumir que ele, não só quebrou sua promessa, mas que *sabia*, no próprio momento de assumir o compromisso, que não a cumpriria, ou, pelo menos, que *deveria* saber que poderia ser incapaz de cumpri-la. Poderia ter dito a verdade, mas não o fez (de propósito, por negligência ou pelo simples esquecimento de outros compromissos). Tais afirmações são semelhantes a prognósticos: no momento em que se proferem podem ser verdadeiros ou falsos, o que aliás fica também provado, quando elas se revelam como tais (desde que não se alterem as condições entre o instante em que se faz a declaração e o momento em que a promessa deveria ser mantida). Assim, ao envelhecer, o rapaz deixa de amar a moça a quem fez promessa de amar para sempre ("eu a amarei para sempre!") e ela lhe diz:

"você mentiu!". Neste caso, deve-se (ou, pelo menos, pode-se) aceitar como verdadeira a seguinte resposta: "nunca menti para você, disse-lhe a verdade, porque quando disse que a amaria para sempre queria dizer exatamente isto, era o que eu realmente sentia." Assim, o compromisso, a promessa é considerada neste contexto como um *relato sobre sentimentos*. Se o relato é falso ou verdadeiro, é algo que depende da realidade desse sentimento. Se existiu tal sentimento, logo a afirmação era verdadeira; caso contrário, era falsa. Entretanto, independente do fato de ser falsa ou verdadeira, a verdade da declaração não dependeu (e não depende) da realização do compromisso. Em todos os casos semelhantes (por exemplo, no caso da afirmação de que "lutarei pelo meu país até o último alento"), a promessa é um compromisso emocional e/ou moral, mas não uma assertiva epistemológica. No reino da racionalidade instrumental verifica-se a existência da prognose; que não existe no âmbito da racionalidade valorativa.

A filosofia da história tem de ser entendida como um compromisso racional de valor, mesmo que seja mais complexa do que as declarações de amor eterno. O filósofo da história pode reivindicar o pronunciamento verdadeiro sobre a História futura. Porém, exatamente pelo fato de serem declarações sobre essa, não são nem verdadeiras nem falsas. Como compromissos de valor, sua veracidade ou falsidade depende inteiramente do fato de terem sido expressos com sinceridade. Na filosofia da história, pode-se tomar esta decisão sem erro. A imagem do futuro é um compromisso verdadeiro sob duas condições: se o filósofo se compromete com os mesmos valores supremos na vida e na ação, com os quais teoricamente se compromissou ele, ou ela, por ocasião da concepção e da formulação de sua teoria; bem como se não houver valores não-refletidos, contradições de valores ou contradições lógicas dentro da teoria. *Verificando-se tais condições, todas as afirmações sobre o Futuro podem ser reconhecidas como declarações verdadeiras sobre o presente; caso contrário devem ser consideradas falsas.*

Naturalmente, a filosofia da história não é apenas o compromisso de um filósofo individual. A imagem da história futura é tida como promessa ou alerta para todos ou, pelo menos, para os destinatários da filosofia em questão. Ao delinear o futuro, o filósofo da história deseja fazer com que outros se comprometam com os mesmos valores; com o mesmo estilo de vida e atividades implícitas em sua filosofia. O filósofo quer que o futuro traçado em

sua imaginação seja *criado* pelo destinatário. Quanto mais verdadeira for a filosofia da história (no sentido acima definido), maior a possibilidade de sua aceitação. Só assim pode-se entender convenientemente a tese de Marx de que a praxis demonstra a veracidade de uma filosofia e o caráter que a torna propriamente mundana. Contudo, é preciso pôr-se a seguinte questão: afim de emitir declarações verdadeiras sobre nossos compromissos atuais e de fazer outros compartilharem deles, teremos de superdeterminá-los, reivindicando o enunciado de afirmações verdadeiras sobre o Futuro? Em outras palavras, "Eu a amarei para sempre", será, de fato, uma declaração mais forte e não apenas mais vaga do que "Sinto que posso amá-la para sempre"?

Embora a declaração "eu a amarei para sempre" possa ser substituída pela afirmação "sinto que posso amá-la para sempre", não o pode ser pelas sentenças "faremos amor na próxima semana" ou "no futuro nos conheceremos melhor um ao outro." Levantar dúvidas quanto a reivindicação que faz a filosofia da história de ser "conhecimento do futuro" não significa colocar em suspeição seu caráter *holístico*. Se quisermos responder a pergunta sobre o sentido da existência humana, sobre o sentido da existência histórica, teremos de voltar necessariamente nossos olhos para o todo. Nenhuma construção gradual nem prognose pode substituir a filosofia da história. Parafraseando Angelus Silesius: se você não consegue olhar para o sol, culpe seus olhos e não a intensidade da luz.

O conjunto de afirmações verdadeiras sobre o futuro histórico ou, mais exatamente, sobre o seu conhecimento, precisa ser bem fundamentado. Infelizmente o espaço não permite fazer aqui um inventário de todas as diferentes versões dessa fundamentação. Posso apenas indicar as principais tendências, que são as seguintes teorias: a) da necessidade lógica; b) da teleologia universal; c) do determinismo universal; d) do desdobramento de categorias da história de acordo com a lógica interna delas.

a) A operação com a necessidade lógica foi genialmente analisada por Danto através do exemplo de Jacques, o fatalista, recapitulando a dedução do fatalismo da seguinte maneira:

— P é, necessariamente, verdadeiro ou falso.

— Se p é verdadeiro, então, é impossível que p seja falso.

— Se é impossível que p seja falso, então é impossível que p seja inverídico.

— Se é impossível que p seja inverídico, então é necessário que p seja verdadeiro.

— Logo, se p é verdadeiro, então, é necessário que p seja verdadeiro.

Danto argumenta que a falácia pode ser reconhecida na primeira proposição. Para Aristóteles, todas as afirmações sobre o futuro só podem ser formuladas do seguinte modo: é possível que p seja verdadeiro, é possível que p seja falso. Daí, a operação com a necessidade lógica nada prova, porquanto seja insustentável a premissa maior da dedução. Porém, nenhuma filosofia da história haveria de delinear uma imagem do futuro, apenas para afirmar que é possível que algo seja verdadeiro e que alguma outra coisa seja falsa, posto que se trata de um compromisso que opta por uma alternativa em detrimento de outra, sendo exatamente neste ponto que ocorre superdeterminação.

b) Desde Aristóteles, a *teleologia universal* foi empregada na filosofia como teoria explicativa. Depois do surgimento das modernas ciências naturais, ficou restrita à filosofia da história. No pensamento de Kant, a história precisa aliar-se à idéia de finalidade: trata-se de uma versão "fraca" da teoria da teleologia. Sua versão "forte" afirma a existência de um *telos* que age através da história como um todo. Já delineada na "*praestabilita harmonia*" de Leibniz, com toda certeza, torna-se definitiva, com Hegel.

c) As teorias de *determinismo universal* constituem apenas versões daquelas da teleologia universal. Tal teoria afirma que cada evento histórico é inteiramente determinado pelo precedente e assim por diante *ad infinitum*. Algumas percepções de Marx seguem exatamente este padrão. Dentre outros como Plekhanov, Bernstein falou da "necessidade de todos os processos e desenvolvimentos históricos." Entretanto, normalmente, a cadeia de determinação não é considerada como um infinito retrocesso da reconstrução. Os teóricos estabelecem um ponto virtual no passado distante como o momento privilegiado em que se detona a cadeia de determinismo (seja progresso, retrocesso ou eterno retorno). De Rousseau a Freud, este ponto virtual coincide com o ato simbólico que produziu civilização. Uma vez "deslanchada" a civilização,

os seres humanos ou perdem ou ganham sua liberdade, dependendo da teoria particular, mas, de qualquer modo os dados já teriam sido jogados.

d) A teoria da uma “*lógica interna*” ao desenvolvimento histórico é a mais difundida. A “História” é concebida quer como uma corrente de culturas, todas repetindo os mesmos padrões desenvolvimentistas, quer como o autodesdobramento de categorias inerentes à humanidade desde o início. Todas as teorias organicistas estão fundadas no princípio de que há uma “*lógica interna*” ao desenvolvimento. A História é entendida como “história de vida” (crônica) da humanidade, com base no “paralelismo” entre a filogênese e a ontogênese. Para Vico, os povos passam pelas mesmas fases que os indivíduos; para Habermas, a lógica interna do desenvolvimento cognitivo da criança serve como uma (hipotética) analogia para a autocompreensão da racionalidade comunicativa através da história humana. Marx que adotou várias teorias de progresso histórico, vez por outra inclinava-se a trabalhar com a “*lógica interna*” do progresso histórico. Argumentava ele em *Os manuscritos de Paris*: os seres humanos só podem desenvolver os elementos constitutivos da essência humana, daí o progresso consistir no desdobramento desta. A teoria da “*lógica interna*” também é formulável em modo condicional: se a história avança seu desenvolvimento há de ser em seguimento à lógica interna do desenvolvimento. A teoria também pode explicar culturas que não desdobram exatamente aqueles elementos tidos como “essencialmente humanos”. Tais culturas são pensadas como estagnadas, regressivas ou anormais. Para Marx, a “infância normal” da humanidade devia ser buscada na Grécia antiga.

Embora, às vezes, a teoria da “*lógica interna*” à História apareça no condicional, seu caráter hipotético é sempre um simulacro, nunca algo de genuíno. Em tal teoria, o Futuro é obviamente entendido como o desfecho necessário desta lógica, mesmo em sua mais fraca formulação (“se houver futuro, há de ser assim”). Apesar de os filósofos da história tanto lutarem contra a teleologia, não conseguem evitá-la.

Para resumir: todas as teorias do desenvolvimento universal têm um caráter fundamentalmente teleológico. Constroem o presente e o futuro como resultado do passado, assim, é preciso que o resultado estivesse “lá” no começo. Nenhum desenvolvimento

anormal, nem “retrocesso” ou “tendência contrária”, por mais que se ressaltem as inúmeras variações que permitem, consegue encobrir sua origem teleológica. Kant estava plenamente consciente de que a “História”, como tal, não pode ser apreendida separadamente da idéia de teleologia.

É preciso mais uma vez recapitular as contradições básicas inerentes às filosofias da história. Por um lado, a história é compreendida como o desfecho de ações, propósito e vontade humanas; por outro, como um desenvolvimento que ocorre através de um plano universal, de uma seqüência determinista ou do autodesdobramento de uma lógica interna. A solução teórica mais viável para o dilema (com exceção daquela de Hegel) consiste em designar certos tipos de ações humanas e modos de pensar como “depositários” da “*lógica interna*” do desenvolvimento (tais como liberdade, conhecimento, universalidade, racionalidade comunicativa ou vontade de poder, agressão etc.) No entanto, estes últimos são construídos pelos filósofos segundo os valores e paradigmas que lhes são próprios, assim, o ponto de vista do presente e de uma visão de mundo do presente sobrepõe-se a todos os atores históricos. Este é o motivo pelo qual todas as filosofias da história têm de enfrentar o dilema sobre “a liberdade e/ou a necessidade”, o qual é insolúvel dentro do arcabouço das filosofias da história. Ao mesmo tempo, cada uma delas oferece uma solução, não apesar de, mas por causa desta mesma insolubilidade.

Afirmar que em filosofias da história o indicador de desenvolvimento é aplicado como *variável independente*. Tal indicador pode ser mais *amplo* do que a variável independente (um único aspecto do indicador é capaz de funcionar como variável independente), mas jamais será mais estreito do que ela. Caso se afirmando um ou mais indicadores, apenas um deles pode servir como variável independente. A principal idéia subjacente a este procedimento pode ser rasticamente resumida do modo como se segue. Através da globalidade da história, estágios de progresso (ou retrocesso) são detonados pelo desenvolvimento de um único fator, assim, qualquer mudança pode ser explicada pela alteração neste fator. Quase nunca se excluem a reciprocidade ou a interação, mas, “em última instância”, a variável independente é compreendida como elemento definitivo da interação. Ou retornando a Saint-

Simon: "as revoluções políticas e científicas são sucessivamente(...)causas e efeitos(...)" mas, *em última análise* "é a ciência quem constitui sociedade".³⁶ Em filosofia da história, a variável independente é sempre considerada como *causa* e todos os demais fatores de mudança como *efeitos*. Assim, todas as teorias que trabalham com variável independente geral formulam uma *lei histórica geral*, apesar de que, por causa da redundância de sua construção, trata-se de uma *pseudo-lei*. Primeiramente, a imagem do futuro é estabelecida (conservando os valores inerentes à concepção); depois, permanecendo à altura desta imagem, os indicadores de progresso são esboçados e finalmente um indicador é designado como a variável independente cujo desenvolvimento "retroalimenta" o futuro já desde o início afirmado. Esta "lei" não pode ser desmentida, tampouco pode ser substituída por uma outra mais universal — ela reivindica ser a verdade última por causa de seu compromisso com valores e com um determinado modo de vida, uma vez que constitui uma resposta à questão sobre o sentido da existência histórica. Esta pseudo-lei é o esqueleto desta resposta: não prova coisa alguma, mas tem sua "veracidade".

Aparentemente, a variável independente da filosofia da história é de um tipo particular. A assertiva que se segue faz sentido: "se *a* muda, *b* também muda"; ou, "se *a* muda e *b* permanece constante, *c* muda". Afirmações desse tipo funcionam igualmente bem com uma variável independente, mas são abertas ao desmentido. De modo semelhante, a afirmação que se segue faz sentido: "se *a* aumenta, *b* também aumenta (caso todos os demais elementos permaneçam constantes)". Contudo as variáveis independentes da filosofia da história são concebidas diferentemente. A fórmula delas é a seguinte: "*A mudou na história e tal modificação acarretou mudança em todos os elementos sociais*." Quer para melhor, quer para pior, todas as alterações em todos os elementos históricos são sempre efeitos decorrentes de uma mudança no elemento *a* (seja para melhor ou para pior). E assim será no futuro. Além disso, seria um erro propor às filosofias da história que substituam sua fórmula e passem a empregar uma variável independente do tipo "se *a* muda, *b* muda também". Por exemplo, poder-se-ia dizer que sempre que cresce a entrada, todas as demais condições permanecendo constantes, também cresce a saída e assim será no futuro. Esta e outras afirmações do gênero são inteiramente *vulgares*. As variáveis independentes próprias das filosofias da

história não são vazias, nem banais; ao contrário, constituem os sustentáculos da promessa e do alerta. Não se deve sugerir a substituição do uso da variável independente, como uma pseudo-lei, por uma fórmula que seja desmentível embora totalmente vazia; antes dever-se-ia renunciar completamente à idéia de uma variável independente na "História". Entretanto, as filosofias da história não podem renunciar a sua variável independente sem deixarem de existir.

As filosofias da história trabalham com um amplo raio de ação das leis históricas, mas a pseudo-lei do desenvolvimento sempre ocupa o posto mais elevado, sendo-lhe subordinadas todas as demais leis. Se tal subordinação é total, já é uma outra questão. Depende principalmente da interpretação que fazemos do filósofo e de nosso interesse nela, saber até onde as contradições são detectadas dentro da concepção ou, ao contrário, enfraquecidas por quem a recebe até tornar-se imperceptível. A esse respeito, as inúmeras escolas kantiana, hegeliana, marxista e freudiana (para mencionar apenas as mais importantes) jamais concordaram com a interpretação a respeito de suas "origens".

Com exceção das teorias de desenvolvimento universal fundamentadas mitologicamente, as filosofias da história verificam suas leis pela ciência; para ser mais exata, as formulam como leis científicas. O encanto e fascínio das ciências naturais não é novidade; trata-se de uma herança da tradição filosófica anterior. O que constitui um elemento novo é a transformação de leis universais "eternas" em históricas, bem como a ênfase na especificidade de determinadas leis em períodos históricos particulares. Nesta nova concepção, tudo muda (em progresso ou retrocesso) segundo uma lei universal de desenvolvimento, mas cada período "tem" suas próprias leis estruturais que caducam e são substituídas por outras no próximo período. Apesar do diagrama apresentado por Fourier para a história mundial mais parecer um conto de fadas ou uma especulação abstrusa, o autor estava convencido de sua integral relevância científica, proclamando, para além de qualquer dúvida, que era cientificamente comprovado.

No século dezenove, o conceito de leis era totalmente ambíguo; é esta ambigüidade que "revela seu segredo" em filosofias da história. As ditas "leis da história" eram uma mistura de leis jurídicas com aquelas das ciências naturais.

A noção de lei jurídica implica a obrigação que todas as pessoas têm de obedecê-la. A lei implica uma fórmula vindicatória e/ou punitiva: tem de ser observada (seja mandamento de Deus ou decisão do poder judiciário). Se alguém deixar de obedecê-la, há de ser punido, privado de sua liberdade e quicá destruído: a lei "esmaga" o culpado. Entretanto, para as ciências naturais, o conceito de lei implica uma fórmula *explicativa*: abstraindo qualquer interpretação filosófica, a entendemos como um modelo que nos qualifica a explicar fenômenos naturais singulares. Além do mais estes últimos não são explicados por uma lei, mas por várias. A formulação que diz que os objetos naturais "obedecem" às leis da natureza é um antropomorfismo. (A declaração de Einstein de que o espaço dá "as ordens" é de natureza filosófica.) Por um lado, as filosofias da história trabalham com modelos com os quais explicam os fenômenos singulares e, por outro lado, tentam nos convencer que toda pessoa humana tem, em cada caso, de "obedecer" as "ordens" deduzidas de alguns modelos. As "leis" da filosofia da história não se formulam do modo seguinte: "Se x, y, z obtêm os fenômenos, o processo E será o resultado." Suas formulações mais comuns são do tipo: "temos de fazer isto ou aquilo porque estamos subordinados à lei e, se fracassarmos nesta tarefa, pereceremos"; ou então: "só podemos fazer aquilo a que estamos obrigados"; ou: "o que quer que façamos, *realizamos* a lei." Pode-se argumentar que até mesmo teorias do eterno retorno procedem de modo muito semelhante. Dentre outras, a concepção estruturalista, segundo a qual todas as sociedades combinam os *mesmos* padrões de modo diferente, sugere que não podemos "escapar", que não conseguimos deixar de artumar repetidamente um número limitado de determinadas possibilidades básicas institucionais. Nisto também se origina a lei de não desenvolvimento. Convém lembrar que foi de modo ambíguo que Marx refletiu sobre esta ambigüidade. Apesar de empregar, ele próprio, este conceito de "lei" do mesmo modo, vez por outra protesta contra tal procedimento. Não obstante, com ele, foi o primeiro modo que demonstrou-se mais forte, pela simples razão de que a categoria de *necessidade* (a tendência incorporada em todas as leis concretas de diferentes períodos históricos) era aquela que no final das contas tinha de ser defendida.

Em filosofia da história, o delineamento de modelos de leis estruturais concretas nunca constitui um fim em si mesmo. Sem-

pre se estabelece a prioridade da lei universal de desenvolvimento. O que tem de ser explicado é o *surgimento* de sistemas particulares de leis e o *desaparecimento* deles, ou, mais precisamente, sua *substituição* por outros. Nas teorias de progresso ou retrocesso, a *necessidade* representa a inevitável *seqüência* de estruturas históricas; nas teorias de eterno retorno representa o intransponível *limite* das possibilidades de todos os organismos sociais. Como foi mencionado, a concepção de "desenvolvimento lógico" é apenas uma formulação fraca das teorias universais do progresso.

Embora, vez por outra, as filosofias da história diferenciem leis causais das funcionais, quando se chega à "necessidade", tal distinção desaparece. Todos os tipos de leis são transformadas em meras expressões da necessidade incorporadas na lei universal de desenvolvimento, prevalecendo a pseudo-teleologia. Este procedimento conduz ao segundo dilema da filosofia da história: a contradição entre *contingência* e *necessidade*.

O acaso ou oportunidade (contingência) pode ser compreendido, razoavelmente, de quatro modos. Se digo: "encontrei X na rua por acaso", quero dizer que não tinha a intenção de encontrá-lo. Neste caso, algo não volitivo ou não deliberado pode ser chamado de "contingente". Se faço a seguinte pergunta: "por acaso você sabe o endereço dele?"; presumo que a pessoa a quem me dirigi *pode saber* ou não, assim seu significado é "talvez", a presença ou ausência de um conhecimento possível. (Uma afirmação semelhante é: "ele tem uma *chance*", isto é, "talvez consiga.") Na assertiva de que "tais coisas aconteceram acidentalmente", a contingência significa que não era uma regra ou hábito, nem normal; significa exceção, o resultado de uma coincidência. Por fim, mas não de menor importância, em frases como "que se decida na sorte", a contingência não tem o sentido de "não tive intenção", mas de "acaso", de "boa sorte" ou *sors bona*.

Na filosofia da história, o acaso (contingência) não pode ser entendido como nenhum de seus relevantes significados. É ontologizado. O "impulso", a força motora na história, é apreendido quer como acaso, quer como necessidade (a qual se "concretiza" através do acaso). O "nariz de Cleópatra" é típico da primeira sugestão. O teorema inerente é que na "História" tudo aconteceu, acontece e acontecerá por acaso. A contingência, como acaso, identifica-se com a lei universal do desenvolvimento histórico num sentido negativo: a lei universal da história está em não haver leis

na história, nem sequer regularidades ou uma interação típica. Aceito isto, se não há nada além de contingência na história, então, conclui-se que nela não há contingência, pela simples e perfeita razão de que o significado de "contingência" só se estabelece por relação a algo que não seja fortuito. Além do mais, com relação à liberdade humana, não existe a menor diferença entre necessidade absoluta e total contingência, assim, ao que parece, em ambos os casos, a liberdade humana é nula.

A outra concepção em cujos termos a necessidade se "realiza" através da contingência é mais sofisticada, mas nem por isso mais viável. Por exemplo, nos trabalhos de Hegel, a contingência é atribuída, de modo particular, à vontade humana mediana. Contudo, considerar a vontade humana como o fator contingente contradiz o conceito básico de contingência (algo não intencional). Poder-se-ia argumentar contra esta caracterização do seguinte modo: o esforço teórico de Hegel concentrava-se nas intenções humanas; os seres humanos intencionam alcançar certos objetivos, mas alguma coisa não desejada resulta de seus esforços. Porém, o "não desejado" é identificado por Hegel, não com a contingência, mas com a necessidade! O significado de "contingência" acaba, deste modo, totalmente invertido. O que é apreendido como contingência do ponto de vista de sujeitos *reais* é concebido como necessidade do ponto de vista de um sujeito *mítico* — a História. Daí o *sujeito real* da história *enquanto tal* ser entendido como *contingência*. Os seres humanos só deixarão de ser fatores "contingentes" da história quando intencionarem diretamente a realização da necessidade. Enquanto conferem plenitude à necessidade (a lei universal do desenvolvimento), tornam-se livres. Assim, identificam-se o "reconhecimento" da necessidade e a liberdade.

Depois de Kant, nenhuma filosofia da história pode evitar inteiramente esta armadilha. Kant evitou-a opondo a lei moral à lei da natureza. Contudo, uma vez que a "lei histórica" se tornou uma mistura de tendências de leis jurídicas e naturais, que a contingência (como falta de liberdade) identificou-se com o cumprimento inconsciente da "lei" e a liberdade coincidiu com a "nossa libertação" de todas as contingências, enquanto dava cumprimento à necessidade, a noção de "liberdade" perdeu seu conteúdo moral. A este respeito (mas só a este), não faz diferença alguma se a liberdade é constituída pela consciência impingida do proletariado ou entendida como "o ser para a morte" (*Sein-zum-Tode*).

Em ambos os casos, identifica-se com a libertação de "contingências" e é destituído do conteúdo de decisão moral. Que realizem a necessidade ou façam opções contra ela, de todo modo, os seres humanos estão para além do bem e do mal. Mesmo que o resultado da escolha seja identificado com o bem, a moralidade não tem voz no que diz respeito à escolha.

Para resumir: o problema com as filosofias da história não consiste em suas tentativas em formular leis sociais. Além do mais, a refutação da teoria de "leis naturais gerais da sociedade" — artigo de fé com tudo que o precedeu — em muitos aspectos, foi uma expressão crucial de uma nova consciência histórica. Entretanto, de um lado, a prioridade da "lei universal de desenvolvimento", concebida como "necessidade" e, de outro, a tendência a submeter todas as leis históricas concretas a esta necessidade resultaram num conceito ambíguo de "leis sociais", o qual, de sua parte, conduziu a uma noção de liberdade esvaziada de conteúdo moral. Embora os melhores filósofos da história tenham expresso sua parcialidade por uma racionalidade de valor, bem como postulado, para o futuro, um mundo ético (tal como Lukács), ou defendido a causa da moralidade contra os instintos (tal como Freud), tiveram seus trabalhos sombreados pela densa nuvem do "além do bem e do mal".

17º Capítulo:

Holismo e individualismo.

Na filosofia da história, holismo e individualismo nada têm a ver com os antigos problemas filosóficos do “todo e da parte” ou do “uno e do múltiplo”. Há na filosofia da história uma categoria que tudo abrange que é “*substância*”, independente do fato dessa noção não aparecer no sistema (embora na maior parte apareça). “*Substância*” é a essência humana. É representada quer como historicamente não desenvolvida, quer como sendo uma reação atemporal à História vista como uma concha vazia de alterações significativas. Entretanto, a substância é sempre apreendida como uma *totalidade*, a qual pode ser *universal* (história e humanidade), *particular* (culturas, nações ou uma determinada cultura ou uma classe específica) ou, ainda, *singular* (individualidade, a pessoa). Importantes filosofias da história combinam todos os três tipos de totalidade. Porém, neste caso, os filósofos *estabelecem uma hierarquia* de totalidades; na maior parte das vezes o fazem a partir de dois ângulos diferentes, os quais nem sempre são congruentes um com o outro. Nas teorias dialéticas do desenvolvimento as hierarquias são normalmente incongruentes graças à aplicação de dois ou mais indicadores heterogêneos de progresso (ou retrocesso). As diferentes totalidades normalmente não se relacionam umas com as outras como a substância faz com seus atributos, mas quer como fins para seus meios, quer como entidades intercambiáveis, as quais tanto podem ser fins quanto meios. Trata-se de uma decorrência da estrutura teleológica ou semi-teleológica das filosofias da história.

a) Em lugar algum está melhor representada, do que na filosofia da história de Hegel, a absoluta prioridade da história mundial como totalidade que tudo engloba. Totalidades culturais particulares (o espírito dos povos ou o *Volksgeist*) são meras expressões parciais do espírito do mundo e incorporam "estágios" de seu "desdobramento". São os meios a serviço dos fins: a caminhada da história mundial em direção de seu cumprimento. Todas as culturas particulares são varridas e descartadas para darem lugar a outras (mais elevadas). Falando figuradamente, as totalidades particulares elaboram, antecipadamente certas categorias próprias de uma ordem de totalidade mais elevada, a qual, de sua parte, constitui a totalização de todas as categorias. Segundo escreve Hegel: "O direito do espírito do mundo é superior a todas as legitimações particulares." E o mesmo se aplica aos indivíduos: "A razão não pode ser obstada pelos queixumes dos indivíduos; os objetivos particulares são absorvidos pelos gerais". Se o indivíduo sofrer perdas ou lesões, "isto não tem nenhuma consequência para a história do mundo para a qual os indivíduos *servem como instrumento para seu desenvolvimento*." ³⁷ De modo algum Hegel está sozinho nesta "indiferença histórica mundial" para com o indivíduo. Até mesmo Goethe, que tanto se preocupava com o indivíduo como totalidade, afirmou que "não me importa se este ou aquele indivíduo morre, se este ou aquele povo perece; seria um tolo se me preocupasse com tal coisa." ³⁸ No que diz respeito ao *homo phenomenon*, também Kant defendeu concepção semelhante.

b) Há inúmeros argumentos a favor de cada cultura particular como um valor em si mesmo, como efetivo (e único) repositório da história do mundo. As teorias de Herder e de Ranke são as que melhor exemplificam as duas versões mais típicas. Na visão de Herder: "A pesquisa da natureza não pressupõe nenhuma diferença de níveis entre as criaturas que [o pesquisador] investiga: são todas igualmente caras e importantes para ele. O pesquisador da natureza da humanidade procede de modo semelhante." ³⁹ Entretanto, para Herder a igualdade em valor e substância *inclui* uma ênfase no progresso. As realizações de uma cultura constituem as bases para as conquistas da próxima. "Os egípcios não aconteceriam sem o homem oriental, os gregos erigiram seu mundo sobre o anterior e os romanos subiram ainda mais alto nos ombros do mundo inteiro" ⁴⁰ (Vale ressaltar que as teorias difusionistas da moderna etnologia aplicam exatamente a mesma noção da filoso-

fia da história.) Ranke condiz com Herder esta ênfase no igual valor de todas as culturas, contudo recusa-se, até o seu último período, a alinhá-las segundo uma progressiva continuidade. Dê-lo de modo direto: "Sustento, entretanto, que cada época é imediata a Deus e que seu valor real não reside no que dela deriva, mas no fato de sua própria existência, em sua ipseidade." ⁴¹

Entretanto as filosofias da história que recusarem a ver as totalidades particulares como meros estágios no desenvolvimento de uma globalidade universal poderão ainda assim considerar, tanto quanto Hegel, os indivíduos como meros instrumentos a serviço da realização de uma totalidade "maior" (neste caso, de uma outra cultura particular). Para Ranke, o valor do indivíduo depende inteiramente de sua identificação com uma totalidade mais elevada: "A maior das coisas que podem acontecer a um homem é defender a causa universal através de sua própria. Assim fazendo, seu Ser pessoal expandir-se-á dentro de um episódio histórico mundial." ⁴²

Então, sem dúvida, esta ênfase sobre a totalidade de culturas particulares foi atacada por duas frentes. Kant argumentou contra Herder com um conceito de humanidade como a mais elevada das totalidades ressaltando que "nenhum espécime de nenhuma raça da humanidade, mas unicamente a espécie alcança inteiramente seu caráter definido" ⁴³ Quase século e meio após, o velho Meinecke fez uma confissão autocriticando-se numa carta a Croce sobre a afinidade entre o historicismo e o nacionalismo. Por outro lado, de Tocqueville denunciou ambos os conceitos de totalidade universal e particular como construções filosóficas "as quais (...) mais ou menos erradicam os seres humanos da história da espécie humana" ⁴⁴

c) O clamor contra o emprego incorreto de indivíduos para a glória de totalidades, seja particular ou universal, levou a várias soluções filosóficas, mas principalmente à renúncia da filosofia da história com base nela própria. Os primeiros grandes protagonistas desta tendência foram Feuerbach e Kierkegaard. Para Feuerbach, a própria individualidade tornou-se a mais elevada totalidade e, na verdade, a única, posto que aqui o indivíduo era concebido como o sustentáculo da espécie humana. Sem dúvida alguma, sua teoria também constituía uma filosofia da história, porque incluía a idéia de uma *alienação* da essência humana (pela religião) e advogava a abolição da alienação no presente e no futuro. Por seu lado, Kierkegaard substituiu esse radicalismo otimista por aquele

do desespero. Na segunda parte de Ou-ou, ele acompanha a lógica da filosofia da história, como uma busca pela possibilidade de interação ou identidade entre indivíduo e espécie, porém, compreende que se o progresso de instituições não pode ser teoricamente sustentado, tampouco pode defender-se a identidade dos indivíduos e da espécie. Esta é a fundamental razão pela qual renunciou a filosofia da história enquanto substituiu a relação indivíduo/espécie por uma outra entre a pessoa e Deus.

d) Houve algumas tentativas grandiosas de coordenar a totalidade universal e individual, elaborando filosofias da história que evitassem os extremos tanto do "holismo" quanto do "individualismo". Só discutirei duas soluções, ambas clássicas e extremas: a de Kant e a de Marx. Como já se ressaltou, Kant resolveu o problema duplicando a noção de "espécie humana". Esta, considerada como natureza é histórica e seu desenvolvimento pode ser entendido com a ajuda da idéia de teleologia. Os indivíduos são instrumentos da realização do todo. Entretanto, a espécie humana como moralidade, como pura Vontade, não é histórica. Ela nos obriga a agir de tal modo que o emprego de outro ser humano nunca deveria ser visto como mero meio, mas também como um fim em si mesmo. Obedientes à lei moral, os seres humanos deveriam renunciar a suas individualidades e identificar-se com a idéia de humanidade, respeitando a humanidade em todos os seres humanos individuais. Por um lado, é desta maneira que o indivíduo empírico age segundo a natureza individual dele, ou dela, (seu interesse) *contra* outros indivíduos considerados por ele, meros instrumentos para seus fins. Por outro lado, é assim que o indivíduo empírico concretiza o progresso da humanidade fenomenal, das instituições e das objetivações, visto que a pura razão prática não é individual, mas está relacionada com a idéia da espécie. Agir à altura disto significa tratar outros indivíduos como fins em si mesmos. Outrossim, *não há progresso* nessa atividade da espécie, ou pelo menos dele nada sabemos. Devido à duplicação da espécie, as duas totalidades nunca "se encontram. (Exceto para Kant, na última fase de sua filosofia, cuja concepção já foi descrita.) Doutra parte, embora Marx só trabalhasse com uma única noção de essência humana, ele defendeu sua efetiva distinção em essência e existência (que é o significado da alienação) e sua "reunificação" no processo futuro de desalienação, assim também ele historicizou "*homo noumenon*". O despojamento (existência sem essência) era con-

cebida por ele como uma força de motivação que acarreta (no futuro) a identificação da espécie e do "singular" *no indivíduo* (em todos os indivíduos). Em consequência, uma história *real* pode ser apreendida como história de instituições, de objetivações, como história da essência humana *alienada*. Em resultância, instituições devem desaparecer no processo de desalienação. Finalmente, a mais crucial fonte de alienação consiste no estado e na produção de mercadorias, o que gradualmente deve desaparecer. Dessa maneira, a duplicação kantiana da "essência humana" traduziu-se na duplicação da história: uma "pré-história", "até agora" e uma história "real" no futuro.

O resultado da análise acima pode ser resumido da seguinte maneira: qualquer forma que tome a subordinação ou co-ordenação das três "totalidades" da filosofia da história, o desfecho do empreendimento é positivamente problemático. Ou as totalidades individuais respectivamente particulares são concebidas como meros meios, ou o conjunto da civilização de instituições e objetivações é rejeitado, ou a espécie humana é ontológica e historicamente "duplicada". O resultado pode ser alternativamente tanto o realismo sem radicalismo como, o radicalismo sem realismo.

Com toda certeza, não há filosofia da história que houvesse negado que os seres humanos dão forma à história, que, de um modo ou de outro, não tenha levado em consideração as ações e sofrimentos dos seres humanos. A questão não é se os homens fazem história, mas se todos ou só alguns deles a fazem, se todos a modelam de igual modo ou se alguns o fazem mais amplamente que outros, se História é o resultado de ações humanas ou se ela obedece a leis, fins ou necessidades, independentemente do caráter de fins e propósitos subjetivos, se os alvos e decisões dos atores são apenas epifenômenos de poderes que agem atrás deles ou não. A resposta a estas questões aparentemente está ligada à definição de História. Embora as filosofias da história considerem a História como o processo desenvolvimentista da humanidade, normalmente distinguem os tempos "históricos" daqueles "pré-históricos". É sempre levantado o problema: a partir de que tempo é que se pode realmente falar em história; o que significa perguntar em que tempo foi efetivamente detonado o processo desenvolvimentista chamado História?

A máxima do *Manifesto Comunista* de que a história de todas as sociedades até aquele instante foi a história das lutas de classe, só pode ser racionalmente lida do seguinte modo: apenas aquelas sociedades caracterizadas pela luta de classe eram *históricas*. Para Hegel ou Ranke, mesmo a história dos grandes impérios orientais (China, Império Otomano, Índia, Pérsia) só serviam como elemento de analogia, ou como contraste à história ocidental (História), ou como sua pré-história. Embora hoje em dia, seja um conhecimento comum que as culturas paleolíticas abrangem mais de 90 por cento da totalidade da história humana e inúmeras teorias evolucionistas estejam preocupadas exatamente com este período mais longo da humanidade, as filosofias da história (exceto aquelas baseadas no "eterno retorno") normalmente negligenciam estes novos horizontes do passado e insistem em apreender a História como história da civilização, particularmente quando chega à identificação do sujeito histórico *par excellence*.

O "portador" da mudança histórica, o ator que cria história quer vivendo à altura de sua vontade, quer realizando a necessidade, é denominado "sujeito histórico mundial", o qual, seja singular ou plural, pode ser concebido como *sujeitos individuais ou coletivos*.

a) Os filósofos podem concordar no que se refere à "grande personalidade" como sujeito histórico mundial, mas discordar ao selecionar as características de "grandeza". A objetivação, instituição ou atividade, vista por eles como aspecto decisivo do progresso histórico, define inteiramente a capacidade de "grandeza".

De acordo com a visão mais geral, é a esfera política e, por consequência, a ação política que molda os eventos históricos. Como resultado, os sujeitos históricos mundiais são identificados como os *mais poderosos* agentes históricos, apesar de ser o poder normalmente considerado como apenas um dos pré-requisitos para a grandeza deles. Os atores meramente poderosos reconhecidos como indivíduos da história mundial são aqueles que se aproveitaram de seu poder para darem uma virada na história: os grandes conquistadores e os grandes estadistas. Esta é a filosofia do "herói adorado". Mesmo que nem todos os tipos de adorados heróis estejam enraizados, num mesmo grau, no conceito de indivíduo histórico mundial (por exemplo, o culto dos gênios na arte e na literatura), a ênfase na "grandeza" como "poder", como um "dom da natureza" pode somar-se, com justiça, à idolatria do poderio

político (veja-se, por exemplo, Burckhardt). Neste perspectiva ressaltam-se os nomes de Alexandre o Grande, Júlio César, Augusto César e Napoleão. Hegel, para quem Napoleão era incomparável, definiu o sujeito histórico mundial como sendo a Vontade do espírito do mundo. Para tais sujeitos "o mundo presente é apenas uma crosta (...) que envolve uma outra", "são os que melhor sabem o que deve ser feito; e o que fazem é a ação correta. Os demais devem obedecê-los, pois sentem isto", "Não respeitam limite algum."⁴⁵ O antigo debate entre dois modos de vida — *vita activa* e *vita contemplativa* — decide-se aqui em favor da ação, a qual, entretanto, é desprovida de qualquer conteúdo moral. Tudo que é feito pelo "grande homem" é correto porque ele próprio é a *correção* e ninguém pode estar certo contra ele. O superhomem de Nietzsche foi concebido segundo este padrão.

A idade do liberalismo e da democracia não poderia seguir as pegadas do herói idolatrado. No século vinte, o grande estadista e guerreiro só reviveu nas ideologias e doutrinas das sociedades totalitárias (e nos hospitais psiquiátricos). Surgiu um novo herói, uma nova personalidade histórica mundial, mais adequada à imaginação dos tempos: o *grande cientista* natural, que mudou a história com suas invenções. O "templo da ciência" tornou-se o novo Panteon. Galileu e Newton herdaram os lauréis de César e de Napoleão.

Foi Saint-Simon quem inventou este novo tipo de herói. O progresso industrial, este incitador e depositário do futuro ponto de mutação da história, foi vinculado ao nome de Newton. Todos os diferentes ramos do positivismo o seguiram neste aspecto crucial, bem como algumas outras filosofias. Na visão de Husserl, a mudança de atitude (*Einstellung*) nos tempos modernos deveu-se a Galileu. Popper sugere que só os grandes cientistas são indivíduos efetivamente históricos. Lévi-Strauss argumenta que os "Newtons" (Newton novamente!) das sociedades paleolíticas inventaram as novas estruturas de família. Esteja-se certo que a antiga disputa entre a *vita contemplativa* e *vita activa* apenas aparentemente resolveu-se aqui em favor da primeira. As descobertas científicas mudam o mundo ao introduzir *novas formas de tecnologia* na produção, na administração e na estrutura social. Assim, este entendimento sobre os "indivíduos históricos mundiais" é tão desprovido de conteúdo moral quanto era o mais tradicional culto do herói. É pressuposto como verdade que novas descobertas científicas

cas estimulam o progresso enquanto aumentam o conhecimento, ou, pelo menos que elas têm sempre um valor neutro. (O pensamento de Husserl, quando mais velho, é uma exceção a este respeito.)

Desapareceu quase que completamente da filosofia da história a identificação da "personalidade histórica mundial com a personificação de um *comportamento moral exemplar*, tão comum na antiga historiografia. Acontece apenas com aqueles filósofos que se dispõem a destruir a filosofia da história partindo das mesmas bases desta. Tal atitude reconstruiu a História como palco de crimes e sofrimentos (e há correção nisto), onde Deus estava destinado à extinção e, de qualquer forma, não tinha voz nenhuma a respeito da mudança. A despeito disto, a atração pela grandeza moral não se desperdiçou inteiramente. O vencido pode estar mais perto de nossos corações do que o triunfante, entretanto, é difícil ou quase impossível sugerir que os perdedores eram os instigadores do progresso histórico. Houve apenas um *único* indivíduo vencido na história que poderia ser considerado como causador de um ponto de mutação decisivo em sua "caminhada": a figura mitológica de Jesus Cristo, que, na filosofia da história, é o singularíssimo "herói moral" possível. Contudo, se a História é uma contínua marcha firme, deve haver *mais* de um indivíduo histórico mundial e esta é a razão pela qual a filosofia da história precisa eliminar da moralidade a imagem de "indivíduos históricos mundiais". Para novamente mencionar apenas os maiores exemplos, Feuerbach e Kierkegaard sugeriram a "imitação de Cristo" e, desta forma, embora de modos diferentes, destruíram a filosofia da história. (Uma proeminente figura moderna que serviria como exemplo desta tendência é Simone Weil.)

b) O "portador" de mudança social também pode ser considerado um *sujeito coletivo*. Até mesmo as concepções baseadas em sujeitos históricos mundiais individuais não podem ser definitivas sem pressupor um certo tipo de sujeito coletivo. Nenhum conquistador conquista sem um exército fiel, nenhum estadista pode transformar a história sem os sujeitos que concretizem seus objetivos. No entanto, a menção de sujeitos coletivos como "portadores" de transformação social revela que se tem em mente filosofias da história que invertem esta relação ao tornar sujeitos coletivos das mais diversas origens em "promotores primários da História". Em tal caso, se é levado a entender as personalidades históricas apenas como

coletivos sujeitos substanciais. As teorias dos sujeitos coletivos permitem um número muito maior de variantes do que as teorias dos sujeitos históricos individuais. E não é somente o tipo de conquista histórica mundial que pode variar de uma teoria a outra, mas também a integração social com que se relaciona.

Uma cultura de sociedade como uma totalidade pode ser vista como um único sujeito coletivo. Assim entendendo, cada objetivação, instituição ou ação, seja coletiva ou individual, expressa de igual modo — ainda que nem sempre com semelhante intensidade — o *mesmo* padrão incorporado numa tendência oculta: um padrão integrante do "espírito dos tempos" ou do "espírito da cultura" que estiver em pauta. Tal espírito desdobra-se até exaurir-se e ser substituído por uma nova cultura com diferente espírito (devido a um desenvolvimento orgânico ou à força). As nações podem ser consideradas como exemplo desse tipo de sujeitos coletivos. Nem sempre se faz uma distinção explícita entre culturas ou nações históricas mundiais e "outras". Ao fazê-la, a cultura presente e sua avaliação servem como os únicos padrões de medida. Denominam-se culturas ou nações "históricas mundiais" aquelas que causaram o mais forte impacto cultural sobre a posteridade ou que servem como exemplo do mais requintado aperfeiçoamento jamais alcançado. Certamente, com relação a qualquer filosofia da história particular, é bastante revelador que seja antiga ou clássica. Trata-se da Grécia que serve como exemplo dos píncaros da cultura histórica mundial, ou será Esparta ou Atenas que servem como modelos de perfeição? É forte a tentação de separar as culturas históricas mundiais das que não o são. Mesmo aqueles que na teoria resistem a isto, na prática não o fazem (por exemplo, para Ranke, as "grandes nações" são os Germânicos e os Francos).

Uma cultura e uma sociedade podem ser caracterizadas como entidades tanto pelo conflito, quanto pela simbiose de *vários sujeitos coletivos*; os quais podem ser apreendidos, deste modo, como classes, estratos, grupos profissionais, castas e estados. Sem dúvida, considerar as sociedades como totalidades *estratificadas*, em si, nada tem a ver com a idéia de um sujeito coletivo. Este nunca é identificado apenas com o lugar ocupado por um grupo de pessoas na estrutura social, tampouco com certas atividades compartilhadas pelos membros do mesmo grupo. Só na medida em que pode ser caracterizado por uma *consciência* e por uma *ação coletiva* é que se pode considerar um grupo como sujeito coletivo. Só um grupo

consciente que tem interesses, necessidades, *ethos* e um modo de vida comuns é que pode ser visto como um "portador" de mudança histórica ou da conservação de cultura e ordem social existentes.

São três as variações típicas deste tema e inúmeras suas versões.

Segundo a primeira variação, todos os sujeitos coletivos contribuem *igualmente* para o desenvolvimento de sociedades. Tal concepção vai bem exemplificada pela idéia de Durkheim de "solidariedade orgânica". A variável independente de desenvolvimento histórico (aumento da densidade demográfica) torna inevitável a divisão ocupacional do trabalho. Eis que se particulariza a *consciência coletiva* originariamente homogênea. Os diferentes grupos ocupacionais têm *diferenciadas consciências coletivas (ethos)*. O conflito (enquanto possibilidade) também se inclui nesse modelo, mas não é considerado como sendo "normal". A normalidade, a idéia de sociedade moderna, é idêntica à conjuntividade de várias consciências coletivas e é exatamente disto que trata a "solidariedade orgânica".

De acordo com a segunda variação do tema, o sujeito coletivo que mais contribui para o desenvolvimento de culturas, o real depositário da conservação e/ou da mudança é, em quaisquer estruturas sociais, a *elite*, que é a força motriz, a personificação da vontade e da decisão. Aqui identifica-se também um tipo de culto do herói, no qual o protagonista é um herói coletivo. A "elite" pode ser definida como a elite governante (como o faz Pareto), mas, no que diz respeito às modernas sociedades, a "elite governante", normalmente, é substituída por uma aristocracia de cientistas, ativistas revolucionários ou pela aristocracia da raça. (O que parece razoável, dado que as atuais elites governantes não se encaixam com facilidade numa imagem global de uma "elite aristocrática"). Quanto a tal aspecto, não há diferença significativa entre Blanqui, Nietzsche e Gobineau.

Segundo a terceira variação sobre o tema, o sujeito coletivo que mais notavelmente contribui para o desenvolvimento histórico são sempre os oprimidos, que lutam por reconhecimento. Este é o ponto de vista do *Manifesto Comunista* ao enfatizar de modo particular o papel progressista da burguesia na luta contra o feudalismo. A mesma burguesia que antes de chegar ao poder constitui o principal incentivo do progresso, quando o conquista, imediatamente se torna um freio ao desenvolvimento. A tocha do progresso migra para as mãos da nova classe oprimida: o proletariado. A identificação entre a variável independente de progresso (o de-

envolvimento das forças produtivas) e o sujeito coletivo do progresso (os oprimidos) é o desfecho da História. A substância (trabalho) torna-se sujeito (trabalhador), e o novo sujeito coletivo é o sujeito histórico mundial, o que acarreta uma mudança completa no curso da história.

É bem conhecido que, em pelo menos um modo básico de apropriação de Marx, esta concepção foi invertida e deu lugar a diferentes tipos de renascimento das teorias de elites.

Todas as concepções do "sujeito coletivo" como depositário da mudança histórica e finalmente do progresso sofreram, entretanto, do mesmo mal-estar que as teorias das "grandes personalidades históricas". A política, a produção e a economia constituem os grandes palcos, nos quais se espera que sejam travados os grandes combates. Se de algum modo se refletia sobre o *ethos*, era em relação com as principais esferas acima mencionadas. A ética (moralidade), em nenhum grau, era concebida como uma legítima alavanca do progresso.

Esta é a razão pela qual o "sujeito coletivo" desperta a mesma inquietude que aquelas das personalidades históricas mundiais e isto ocorreu sobretudo com pensadores partidários do progresso. A ambiguidade das teorias de progresso as quais desconsideravam explicitamente a moralidade como uma força motivadora já havia sido exorcizada (com a intenção de superar esta limitação) por teorias socialistas que combinavam Marx e Kant. Entretanto este empreendimento não foi muito bem sucedido, por que a ênfase num coletivo sujeito histórico mundial constituído pela estrutura sócio-econômica da sociedade é incompatível com a idéia de comprometimento do indivíduo com valores morais (ou com valores com conteúdo moral). A globalidade da teoria depende do conceito de *justiça* e está baseada sobre o argumento de que a classe que sofre injustiça, quando conduzida pelo valor da justiça, fica motivada a corrigir as coisas, e tudo isto dá origem ao "mundo ético" concebido por Kant. Mas o problema é que se o valor de justiça *conforma-se* aos interesses da classe, ele não detona a motivação moral mesmo quando a causa é justa, e só é considerada (como questão moral) por *outros* cujo interesse *não* está envolvido. Por tal motivo, tanto a teoria de Marx quanto a de Kant, se combinadas, enfraquecem e perdem sua plausibilidade. Depois da Segunda Guerra Mundial e das horripilantes experiências do Holocausto e do Gulag, este sentimento de desconforto tornou-se retumbante clamor. A paráfrase

de Marquard à tese de Marx sobre Feuerbach resume com rudeza este sentimento: "Os filósofos da história de muitos modos mudaram o mundo; agora o dever deles é abster-se disto."⁴⁶

Por esta razão, os filósofos de nossa época começaram a fazer experiência com uma noção inteiramente nova de "sujeito coletivo"; que não fosse nem idêntica a "espírito", nem a estrutura de um período histórico como totalidade, nem compreendida como uma determinada classe social, governante ou oprimida. Tampouco esta noção se constituía pela profissão, nem por interesse econômico e político comum. Foram feitas sérias tentativas nesta direção pelo encanecido Ernest Bloch e por Goldmann (na última fase de sua atividade). Contudo, o modelo mais filosoficamente definitivo foi delineado por Apel, que identificou o sujeito coletivo como a "comunidade de comunicação" (*kommunikationsgemeinschaft*), a qual seria o "portador" da consciência transindividual (como todos os sujeitos coletivos são) e a qual se concretizaria através de uma argumentação racional ao mesmo tempo teórica e prática. Através do processo de socialização, todo e qualquer ser humano torna-se membro de uma genuína comunidade de comunicação. A competência comunicativa alcançada neste processo obriga a todos "em todas as ocasiões em que estejam em questão os interesses (as virtuais reivindicações) de outros a lutar pela concórdia afim de conseguir formar a Vontade na solidariedade". Assim, a solidariedade se torna a norma, já não sendo factual como era para Durkheim. O interesse continua a motivar, mas já não é o nosso próprio interesse que implica a "formação da Vontade" (como nas teorias de classes), mas aquele dos outros. Deste modo, o direito natural (também reconsiderado por Bloch) historiciza-se, e a comunidade efetiva (social) apesar de permanecer como ponto de partida, já não é considerada como avalista de um progressivo resultado histórico. "Quem quer que realmente pense de modo concreto e radical deve estar sempre pronto para estabelecer seu compromisso social em termos de uma situação sempre dada, através da ética filosófica."⁴⁷

A filosofia de Apel não é uma filosofia da história, pelo menos não o é de modo completo. Foi Habermas quem fundamentou uma filosofia da história neste novo conceito de sujeito coletivo que, constituído pela argumentação racional, é apreendido em consecutivo progresso. Infelizmente não cabe aqui uma análise da tentativa que conduziu Habermas à teoria da evolução universal (fi-lo com detalhes noutro escrito). Como se pode imaginar, todas as

categorias tradicionais da filosofia da história voltam à baila neste empreendimento: a variável independente, os indicadores de progresso, as leis gerais da "História" e assim por diante. Esta ambiciosa empresa teórica constitui também um indício da necessidade de uma nova noção de sujeito coletivo. Contudo, trata-se de uma outra questão se a filosofia da história tradicional deve ser revivida afim de confrontar-se com o desafio que se lhe faz.

Toda filosofia da história implica *antropologia*. A História é a história de seres humanos. Todo aquele que faz declarações sobre a História afirma a respeito da "natureza" dos seres humanos.

Todos concordam com a afirmação empírica, mas não muito profunda, de que as sociedades são diferentes e sofrem mudança. Porém, mesmo tais assertivas de lugar-comum, inevitavelmente implicam declarações posteriores que estão longe de serem simples e que exigem argumentação. Por exemplo, pode-se sugerir que a "natureza humana" seja sempre a mesma, que seja "eterna" e "imutável", e que apenas as instituições e os costumes se modifiquem. As respostas particulares à questão normalmente se situam entre os dois pólos. A primeira declaração comumente assume a forma de que a *essência* dos seres humanos nunca muda, mas os atributos e manifestações dessa essência sofrem mudança. A segunda declaração normalmente se formula de modo que, embora haja aspectos biologicamente imutáveis na natureza humana, a *essência* é social e, em consequência, modifica-se à altura das mudanças institucionais. Apesar de minha afinidade com este segundo ponto de vista, seria inadequado e impróprio negar a importância filosófica do primeiro. Por um lado, pode fortalecer em muito o alerta e a promessa; por outro, pode servir como um tão necessário antídoto contra o etnocentrismo freqüentemente ostentado por aqueles que advogam a causa de uma progressiva mudança na natureza humana. Além do mais, pode também defender a *unidade* da espécie humana. Como exemplo disto temos Roheim defendendo o complexo de Édipo contra os neo-freudianos, exatamente afim de manter a proclamação de uma humanidade universal.

Ambas as declarações de que a natureza humana se modificou ou de que não mudou permitem inúmeras soluções filosóficas controvertidas que aqui não podem ser nem analisadas, nem sequer citadas. As teorias de progresso geralmente reconstroem a mu-

dança na natureza humana como o desdobramento das habilidades humanas a caminho da perfeição, ao passo que as teorias do retrocesso retratam um processo de nossas degradação e depravação sucessivas. As teorias dialéticas normalmente combinam as duas abordagens, mas mesmo nelas o desfecho final ainda vacila entre o máximo de perfeição e o máximo de degradação. (As obras de Marx e os *Discursos* de Rousseau exemplificam tais tendências do modo mais característico.) O conceito de "tendência" inerente à mudança constitui, contudo, o único esqueleto das antropologias correlatas às diversas filosofias da história. Em ambos os casos, os elementos particulares têm de ser apreendidos. Temos de estar conscientes se a essência é apreendida como ponto inicial da degradação ou como o resultado da perfeição. Como e por que a essência se desenvolve ou involui constitui outra questão crucial a ser respondida. Também é um assunto de grande importância se o desenvolvimento antropológico precede o progresso das instituições ou dele é decorrência, ou ainda se os dois processos são simultâneos. O dilema "do ovo ou da galinha", da precedência de causa e efeito também deve ser considerado aqui. A antropologia é, com todas suas implicações, a *espinha dorsal* das filosofias da história. Está diretamente ligada aos valores constituídos a partir do ponto de vista do futuro. Está relacionada com *todas* as categorias de uma determinada filosofia da história. Quando Marx afirmou que ser radical significa apreender as questões pelas suas raízes e que a raiz de todos os assuntos é o Homem, obviamente estava entendendo a filosofia como uma tarefa radical. A imagem de "Homem" na filosofia da história é do homem histórico: é a *essência mutável* da humanidade e dos indivíduos, das duas totalidades, sendo esta a razão pela qual o homem histórico pode e deve ser compreendido como *liberdade*. Mas esta é a mesma imagem da *existência mutável* de ambas as totalidades em semelhante medida, sendo por este motivo que o homem histórico deve ser compreendido também como *privação de liberdade*. Funda-se a História afim de apreender esta raiz comum: a existência histórica como presença e ausência da liberdade, bem como do sentido a isto inerente.

A questão sobre o sentido da existência histórica é algo que precisa ser respondido. Contudo, não é nada óbvio que toda resposta pressuponha: a construção da História (com maiúscula); a ontologização de nossos valores; a enunciação de declarações verdadeiras sobre o futuro histórico; a universalização do progresso,

do retrocesso, do eterno retorno, da teleologia universal ou pseudo-teleologia; da aplicação ambígua da noção de "lei", propondo um indicador (de progresso ou retrocesso universais); a explicação de todas as mudanças e transformações pela mesma variável independente através da História; a hierarquização de "totalidades"; a construção de "sujeitos históricos mundiais" (individuais ou coletivos); o "enfileiramento" de culturas segundo as suas contribuições para o "desfecho" da História; ou a ênfase no presente como "ponto de mutação" em direção da Salvação ou do Dia do Juízo Final. A questão a ser respondida agora é se a filosofia da história pode ser substituída ou, pelo menos, suplementada por uma teoria de um *tipo diferente*, talvez menos desafiadora, no que diz respeito à sua construção, embora mais realista em sua reivindicação: uma teoria capaz, na mesma medida, de dar resposta ao problema do sentido da existência histórica. Angelus Silesius, com toda certeza, está correto: se você não consegue olhar para o sol, culpe seus olhos e não a intensidade da luz. Contudo, nossos olhos são os únicos que temos e queremos ver à maneira nossa.

Na filosofia da história, existem duas falácias principais implicadas, as quais não podem ser evitadas, mas devem ser finalmente resumidas.

A primeira delas foi detectada por Mannheim, que, apesar de referir-se especificamente a Marx, atacou a filosofia da história em geral. A filosofia da história reflete historicamente sobre a existência humana, mas a partir de um ponto de vista *aistórico*, sem aplicar a si mesma seu próprio critério. Inúmeras questões podem ser levantadas com procedência como as que se seguem. Por que exatamente o *nosso* tempo é que constitui o ponto de mutação na história? Por que só agora é que se reconheceu a necessidade? Por que nossos projetos se diferenciam de quaisquer outros projetos na história? O que é que nos autoriza, especificamente a nós, a revelar o "sujeito histórico mundial"? Certamente, o presente (além do futuro e do passado do presente) sempre foi objeto de preocupação da filosofia, mas as filosofias anteriores nunca fizeram as reivindicações que a filosofia da história faz; de que este exato presente é, ao mesmo tempo, o ponto de foco de todo o processo chamado "história da humanidade". A filosofia da história lida com o presente, mas também pretende, de modo falso, resolver, assim, o "enigma da história" — um enigma que não pode ser solucionado *simplesmente porque não existe tal enigma*. Di-

zendo de modo melhor, o enigma da história é sempre idêntico ao mistério do presente; de nossa "*Conjuntividade*". Deve-se acrescentar que certos proeminentes críticos e adversários da filosofia da história tendem à mesma falácia. Normalmente, denunciam como "utópica" a imagem do futuro esboçada por uma ou outra filosofia da história, dando a entender, assim, que ela não pode ser realizada. Contudo, como pode alguém saber *no presente* que *nunca* haverá, no futuro, uma sociedade livre de produtores associados? Como pode alguém, no presente, *saber* se a humanidade *não* será submetida a uma total manipulação ou que não repetirá, no futuro, sua história? "Impossível" e "necessário" são conceitos de origem semelhante.

A segunda falácia da filosofia da história é a contradição entre seu valor supremo (a liberdade) e a ontologização deste mesmo valor (junto com outros pertinentes). Se alguém afirma que a liberdade humana é progressivamente decrescente ou crescente, ou que somos "lançados" à liberdade, ou que somos subjugados pela necessidade, enquanto a única liberdade que nos resta é a de nos retirarmos deste mundo, ou que os mesmos grilhões (forças externas ou internas) limitam nosso pensar e nosso agir em cada sociedade, sempre e da mesma maneira, constata-se, então, em todas estas formulações, por contraditórias ou diferentes que sejam, que a liberdade é *aniquilada*. Mesmo que uma afirmação sobre o futuro obedeça um padrão condicional (se houver um futuro, será assim), então o próprio conceito de História, o qual implica o futuro, tanto quanto o passado e o presente, exclui todas as demais possibilidades futuras, com exceção daquela formulada no condicional. Se existe um único caminho possível para a liberdade, e todos os demais levam à privação dela, logo esta é igualmente aniquilada. Esta é a razão pela qual a filosofia da história vai além do "Bem e do Mal"; é por causa de ser cética quanto às motivações morais e suas contribuições para a mudança histórica (para melhor). É preciso repetir que os adversários da filosofia da história os quais afirmam, com ar de certeza, que é totalmente impossível que uma suposição particular possa vir a ser no futuro e os quais com arrogância zombam das utopias (como Popper faz) estão sujeitos à mesma falácia: eles também vão para "além do Bem e do Mal" tanto quanto seus opositores.

18º Capítulo:

A filosofia da história e a idéia de socialismo.

Polanyi corretamente frisou que "o socialismo é tendência inerente à civilização industrial." O socialismo é uma idéia inteiramente nova que não deve ser confundida quer com o desejo por uma sociedade "justa" ou "perfeita", quer com a esperança de salvação — idéias freqüentemente expressas em sonhos, na poesia, na religião, através da história humana. O socialismo pertence a este mundo e direciona-se para o futuro, visualizando seu objetivo final, a *transcendência* da presente sociedade, como o resultado da sociedade existente, a qual precisa ser entendida e, deste modo, transcendida. O socialismo é normalmente visto como o produto de um processo histórico que ocorre por causa da tendência inerente deste mesmo processo, ao mesmo tempo acelerado e realizado pelas ações humanas (revolucionárias ou reformistas). Mesmo que tal idéia possa ser defendida sem o apoio teórico de uma filosofia da história, mantém, não obstante, afinidade com ela. Os atores de determinado período histórico enfrentam problemas semelhantes, cujas formulações teóricas normalmente têm muito em comum, ainda que seus valores concretos e suas motivações sociais e políticas sejam diferentes ou até contraditórios. O surgimento de uma consciência histórica mundial como consciência da universalidade refletida serviu de estufa para o desenvolvimento de filosofias da história que, aliás, adequadamente a expressaram. Não

é de maravilhar-se, pois, que teorias socialistas tenham sido formuladas como filosofias da história, quer completas, quer incompletas. Como bem se sabe, posteriormente, as filosofias da história, socialistas ou não, fecundaram-se reciprocamente, quer (com frequência) por influência direta, como no caso da linhagem: Saint-Simon — Comte — Durkheim, quer por transplante de certas idéias fundamentais ou de conquistas teóricas, como no caso da *Kulturkritik* em Fourier, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Tönnies, Sorel, até chegar-se a Heidegger, Lukács, Adorno e Marcuse.

A teoria do socialismo (bem como sua prática) tem sido pluralista desde o início. O conjunto de valores afirmados pelo teórico foi crucial na construção da "imagem" do futuro, o qual, de sua parte, definiu o *que* tinha de ser transcendido e *como*. Na última análise, este conjunto de valores também modelou a idéia inteira de História, o que presumivelmente levou a esta transformação. Era uma questão de talento e inventividade filosófica o quão rigorosamente todos estes elementos poderiam ser encaixados pelo teórico e o quanto se tornou conclusiva e coerente a filosofia da história.

Todas as filosofias socialistas da história são *críticas*, uma vez que sua preocupação principal, que é o futuro, compare-se com o presente afim de transcender a este. Assim, o foco da teoria incide sobre a crítica do presente. Tal crítica visa fundamentalmente àquelas instituições e motivações cuja transcendência precisa ser alcançada pelo socialismo. A conteúdo social dessa missão também define o *significado* da noção de "socialismo". A identificação das realizações concretas da missão com o significado do termo "socialismo" acarretou e, de vez em quando, ainda leva a rebatizar-se a sociedade futura que se projeta para o futuro. Ela pode ser denominada: comunismo, sociedade de produtores associados, sociedade auto-administrada, democracia substantiva, sociedade de comunicação livre de dominação, uma democracia radical e assim por diante. Uma seleção dos muitos fenômenos sociais, passíveis de tornarem-se os principais alvos de crítica pode incluir: a produção de mercadoria (relações de mercado), a divisão de trabalho (social e/ou técnico), a propriedade privada (como fonte de pobreza e/ou opressão), o estado, todas as instituições de dominação, o individualismo, o egoísmo, a democracia (denunciada como "meramente formal"), a produção em nome da própria produção (ou industrialização em geral), a manipulação, o nacionalismo, o colonialis-

mo (guerra, imperialismo), o irracionalismo e a atomização. Todos os modelos de socialismo combinam alguns destes elementos, mas nenhum deles pode combiná-los todos. Há algumas combinações típicas, que são as seguintes:

Tipo A — Os alvos primários de crítica são: o individualismo, o egoísmo, um modo de vida fundamentado na opressão. O modelo da nova sociedade engloba: novas formas de vida baseadas em comunidades, imediatez, comunidade, humanização das relações interpessoais, democracia direta, a abolição de cada tipo de divisão de trabalho (incluindo a abolição da divisão de trabalho entre os sexos), a abolição do estado e das estruturas de dominação, a prioridade da agricultura, o refreamento do desenvolvimento industrial (ou uma parada total), a eliminação das nações, a substituição da propriedade privada pela comunitária. Esta concepção pode ser modificada de tal modo que o desenvolvimento industrial não venha a ser impedido nem os estados abolidos, mas ao contrário, devem ser compostos apenas de comunidades e serem controlados por elas na forma de uma democracia direta. (Um exemplo disto é a "democracia coletivista" de Gurvitch.)

Tipo B — O primeiro alvo de crítica é a desigualdade de fortuna. O modelo da nova sociedade inclui como elemento: um nivelamento da pobreza, ou abolição da propriedade privada, da pobreza e da sociedade civil, controle sobre a distribuição de bens necessários e sobre a satisfação das necessidades (através de um estado ou de um pseudo-estado), ênfase na produção agrícola (baseada em propriedade coletiva ou individual).

Tipo C — O alvo fundamental das críticas é a produção de mercadorias. Os modelos da nova sociedade incluem a abolição do mercado, em duas hipóteses:

Tipo C₁ — A abolição do estado junto com a preservação da divisão de trabalho; com desenvolvimento tecnológico e científico; aumento das necessidades; racionalidade substantiva; um "início equânime" para a vida; acesso igualitário à educação; meritocracia.

Tipo C₂ — A abolição do estado e da divisão de trabalho (exceto de tipo tecnológico); o fim do fetichismo da mercadoria, e o fim da manipulação, da subjugação da cultura ao mercado; livre desenvolvimento da personalidade e das habilidades individuais.

Tipo D — O primeiro alvo de crítica é a dominação política. Os modelos da nova sociedade incluem como elementos a abolição da dominação política, segundo duas hipóteses:

Tipo D₁ — A abolição do estado e de todas as instituições políticas; instauração de comunidades auto-sustentadas e autogovernadas; ausência de qualquer autoridade central que seja; livre desenvolvimento global da personalidade; simbiose de comunidades.

Tipo D₂ — A descentralização do poder; o estado resumindo-se a comandar a redistribuição e/ou como executor da vontade de todos os cidadãos; o mercado controlado pela opinião pública democrática; a liberdade dos indivíduos limitada por auto-restrição; efetiva equanimidade na participação.

Todos estes modelos exigem a abolição da guerra e da dominação baseada no caráter exclusivo da propriedade privada. Há, é claro, inúmeras outras combinações dos mesmo padrões, mas os acima definidos aparecem com mais frequência nas filosofias da história de origem socialista.

Karl Marx, hoje em dia, não está coma apopularidade em alta junto à mídia. Seu sistema é normalmente descartado com ressalvas desdenhosas ou sarcásticas. As mesmas pessoas que já foram fiéis a cada palavra que ele pronunciou agora viram-se contra ele, enraivecidas, e rasgam em pedaços aquelas mesmas obras que, durante décadas, foram para elas verdadeiras Escrituras Sagradas. Contudo, a imagem do Diabo é apenas o reverso da imagem de Deus, e todo ódio obsessivo por uma determinada figura, tanto substitui a religião, quanto exige uma fé absoluta. Não há qualquer motivação racional para o parricídio. Não é de maravilhar-se, pois, que

o sistema de Marx tenha sido, em grande parte, substituído por mitos totalmente irracionais ou por outras filosofias da história, em todos os aspectos inferiores. (Faça-se aqui exceção a Cornelius Castoriadis). Quem quer que, sem entusiasmo, prefira Nietzsche, Sorel, Proudhon ou Bakunin a Marx nada ganha com isto: só podem perder tanto teórica quanto politicamente. Inegavelmente, eles são razões fortes e suficientes para esta *nouvelle vague* de irracionalismo, de cinismo e de busca por novos “profetas”, tanto sociológica quanto psicologicamente. Isto pode ser uma desculpa bastante boa para o homem comum; mas definitivamente não o é para intelectuais, que deveriam saber melhor e que devem estar conscientes de suas responsabilidades. A atitude de Habermas — de refletir historicamente sobre Marx e suas obras, com o respeito que toda grande realização teórica merece, de um lado, selecionando de seu sistema *todas as sugestões* e propostas teóricas importantes para nós, enquanto abandona outras, sem ódio, mas com entendimento, — constitui uma atitude, ao mesmo tempo, exemplar e mais viável.

A *oeuvre* de Marx é o maior sistema de filosofia da história jamais produzido pelo socialismo. Levanta todos os problemas que as filosofias da história geralmente se põem, sintetizando-os numa construção comparável a poucas (talvez apenas aos sistemas de Hegel, Kierkegaard e Freud). Ele responde à questão sobre o sentido de nossa existência de modo conclusivo, fazendo uma convincente promessa (e alerta). Nosso desconforto com Marx se deve ao fato de seu sistema ser uma filosofia da história — mas seria altamente aistórico atribuir *isto* a *ele* como um fracasso ou deficiência. A consciência filosoficamente impingida da consciência da universalidade refletida é uma filosofia da história e seria mais do que ridículo censurar a um pensador pelo fato de ter dado resposta às exigências de seu tempo. Marx não estava mais “errado” ao construir seu edifício filosófico do que estava qualquer grande filósofo. Entretanto, uma vez que ele foi o filósofo representante da história do socialismo, merece, por parte de socialistas, um reconhecimento particular, ainda que os tempos mudados nos apresentem exigências bastante diversas. E também merece reconhecimento por parte de quem não seja socialista, pois, antes de mais nada, foi um homem genial.

Nas críticas a Marx há inúmeras concepções errôneas. Há adversários que acreditam que ao "refutar" Marx, também refutam o socialismo. Mesmo que não se aceite a afirmação de Polanyi de que o socialismo é tendência *sui generis* inerente à civilização industrial, seria difícil negar que seja pelo menos uma de suas tendências e que há, em tais sociedades, uma *necessidade* de socialismo. Não foi Marx que criou esta necessidade; ele apenas a expressou e formulou. Mesmo que se "refute" uma das formulações da necessidade, não se consegue, assim, eliminar a necessidade. As críticas acima mencionadas são como os militantes ateístas que estão convencidos de que, ao "refutar" a existência de Deus, extinguirão as necessidades religiosas. Outras críticas afirmam que Marx tornou-se obsoleto porque algumas de suas doutrinas econômicas foram refutadas. Se uma doutrina econômica é refutada, outras a substituem e aquela cai em esquecimento. Não obstante, os adeptos do marxismo mantiveram-se fiéis aos dogmas (econômicos) de seu pai fundador não porque fossem economicamente válidos, mas porque eram eles indispensáveis numa filosofia da história; isto é, a menos que pudessem ser substituídos (como ocasionalmente o foram) por outros funcionalmente equiparáveis. Disto advém que a relevância ou irrelevância das teorias econômicas de Marx dependem, basicamente, da aceitação ou recusa de sua filosofia da história. Certos críticos bradam que o sistema de Marx provou-se irrelevante pelo fato de não se haverem verificado suas profecias acerca do futuro. Tal argumento tenta atacar o mestre com suas próprias armas (com a filosofia da história), contudo o faz num nível muito inferior ao do alvo da crítica, posto que substitui a racionalidade de valor (cujo critério é a manutenção e o seguimento de uma idéia) pela racionalidade instrumental (cujo critério é, com efeito, o sucesso). Apesar da pouca profundidade do argumento, o alvo é, mais uma vez, a filosofia da história; especificamente sua reivindicação quanto a formular afirmações verdadeiras a respeito do futuro histórico.

A necessidade de socialismo está aí e tem de ser satisfeita. Deve sê-lo também teoricamente, através de tentativas em dar respostas à questão sobre o sentido da existência histórica. Marx satisfaz esta necessidade com sua filosofia da história, porque cumpriu as exigências de seu próprio tempo. Hoje, somos nós que temos de satisfazer esta necessidade, cumprindo as exigências de nosso próprio tempo, tão diferente. Temos de tentar, fazendo o melhor que

podemos contando com nossos próprios recursos particulares, apesar de que ninguém faria isto melhor do que Marx.

Como se mencionou, o sistema de Hegel é um modelo da filosofia da história, não apenas porque todos seus elementos fundamentais estão completamente concatenados, mas também porque as contradições básicas inerentes ao empreendimento — aquelas entre liberdade-necessidade, contingência-necessidade, sujeito-objeto — são refletidas e teoricamente resolvidas na estrutura do sistema. A genial nota de Marx de que, para o sistema de Hegel, até agora houve história, mas de que, daqui por diante, não mais haverá, constitui uma crítica perspicaz. Entretanto, deve-se acrescentar que foi exatamente esta "dupla" característica que permitiu evitar o dilema fundamental indicado por Mannheim. Não se pode dizer que seja deficiência de um sistema o fato de fracassar na tarefa de refletir sobre si mesmo em termos históricos, se ele se considera a si mesmo como o resultado absoluto do desenvolvimento teleológico do agente histórico, como identificação de sujeito-objeto, como totalidade absoluta.

A obra de Marx é uma filosofia da história, na qual todos os elementos fundamentais estão concatenados, mas na qual as contradições intrínsecas básicas não poderiam resolver-se efetivamente. Dizendo-o melhor, Marx repete inúmeras tentativas de resolvê-las, não apenas de um único modo, mas de diferentes maneiras. Ele vai ao fim de uma solução, depois, a uma outra e assim por diante e é neste espírito experimental que repousa sua grandeza. O surpreendente fato de que tenha trabalhado em uma única obra teórica ao longo de toda sua vida, a qual nunca encerrou, documenta esta luta interna do modo mais patente.

A partir dos *Manuscritos de Paris*, há também em Marx, sem dúvida, uma *teoria da história*, embora subordinada a uma *filosofia da história*. De um lado, Marx tende a identificar progresso com consciência e, assim, com a existência da sociedade burguesa-capitalista; por outro lado, tende a atribuir progresso à "História" como um todo. Apenas em tempos modernos, tende a distinguir "base" de "superestrutura", mas também afirma que esta última depende da primeira como uma lei universal de funcionamento da História. Embora sustente que o paradigma de produção tudo abarque, o "desenvolvimento das forças de produção"

nem sempre é visto como variável independente através do "global" da história. Também em seu próprio caso, uma filosofia da história sobrepõe-se a uma *teoria* da história afim de tornar a promessa mais eficaz. Se ele tivesse se firmado numa teoria da história, o comunismo poderia ter sido considerado apenas como um *movimento*, nunca como a solução do enigma da História. Entretanto, neste caso, a única afirmação acerca do futuro que poderia ser considerada verdadeira seria a seguinte: enquanto existir o capitalismo, também existirão movimentos comunistas (movimentos com intenção de transcender o capitalismo). Tal afirmação não era considerada uma promessa eficiente, pelo menos na época de Marx.

Não cabe aqui uma análise detalhada da filosofia da história de Marx. Apenas uma breve referência pode ser feita sobre a interpretação de seus elementos e sobre as maneiras como foram concatenados.

História (com maiúscula) é a história do passado, do presente e do futuro. Seu virtual ponto de partida é o surgimento da produção, a criação de novas necessidades humanas. A História está no progresso. Nem todas as novas sociedades são necessariamente "mais" avançada do que as anteriores; há retrocessos e períodos de recuos que têm de ser considerados. Mas *há* uma sucessão de progressivas "formações sociais" que incorporam a continuidade da história, apesar, ou mesmo, através da descontinuidade. A mesma formação social pode ser "normal" ou "anormal", "clássica" ou carregada com os resquícios de precedentes formações sociais, portanto, "suja". Podem coexistir formações sociais de diferentes tipos (algumas mais, outras menos progredidas).

O indicador de progresso é a *riqueza* produzida em diferentes formações sociais. Este indicador divide-se dialeticamente em dois: na riqueza acumulada pela sociedade como um todo e na riqueza apropriada por indivíduos da mesma sociedade. Daí, o fato do progresso ser uma contradição: quanto mais riqueza é produzida, mais se criam necessidades no nível do todo, quanto menos pode ser apropriada por indivíduos, pelo menos proporcionalmente. O desenvolvimento da essência da humanidade está alienada da existência humana. Mas, como já foi dito, os dois indicadores de progresso desempenham diferentes funções já que a variável independente se situa ao lado do desenvolvimento da riqueza. Se as coisas não fossem assim, a teoria não poderia provar nenhum

progresso na história. No entanto, o principal valor de Marx incorpora-se no segundo indicador. Este é o motivo pelo qual o caráter real do progresso histórico só poderia ser defendido pela afirmação de que o desenvolvimento da riqueza humana no nível de "essência da espécie" *levará* inevitavelmente à apropriação da mesma riqueza por indivíduos, à desalienação da história, à abolição da contradição inerente à "história até agora", à uma futura história chamada "verdadeira", ao reino da *liberdade*. Assim, o futuro é a pedra que fecha, por assim dizer, a construção do sistema filosófico: o valor da liberdade é supremo, é historicizado, colocado no futuro e definido como "verdade" (com todas as implicações filosóficas da palavra). A identificação de sujeito-objeto é a conclusão de uma história ainda não presente de modo atual, mas apenas *potencialmente*. É de somenos importância saber em que detalhes este futuro é "descrito" por Marx. A totalidade do sistema filosófico serve apenas a um objetivo: prová-lo. Como todos os filósofos, Marx critica a existência, afim de inferir o Devido. Ainda assim, este Devido é temporalizado, sendo esta a razão pela qual a dedução filosófica precisa tornar-se filosofia da história.

Não obstante, Marx não aplica o primeiro indicador de progresso em sua complexidade como variável independente. Segundo seu paradigma de produção, a criação de riqueza *material* serve exclusivamente como variável (de progresso) independente, a qual (o desenvolvimento das forças de produção) torna-se depositária da continuidade na história de *modo incondicional*. Certamente, a variável independente conta apenas para o desenvolvimento (ou progresso), e não para a descontinuidade no mesmo progresso, ou seja, para a distinção de formações sociais progressivas. Estas são compreendidas como variáveis dependentes, "relações de produção" (relações econômicas *stricto sensu*, relações de propriedade, divisão de trabalho, freqüentemente empregadas como sinônimos), todas *criadas, sustentadas e aniquiladas* pelo desenvolvimento de forças de produção. É preciso acrescentar que o paradigma de produção não compromete a compreensão da produção de riqueza material como variável independente com nenhum tipo de necessidade teórica. Esta é uma exigência da filosofia da história. Além do mais, Marx estava nitidamente consciente do fato de que suas "formações sociais" ou "modos de produção" (em número máximo de cinco), de qualquer ângulo, não eram sequer as progressivas "incorporações" do crescimento em riqueza no nível do "ser

da espécie" (*Gattungsmässigkeit*). Esta é a razão pela qual ele frisa um desenvolvimento (ou progresso) "desigual". Entretanto, se considerarmos seriamente o "desenvolvimento desigual", isto ruiria toda a argumentação ou acabaria numa tautologia, a saber: se a produção aumenta, a riqueza material (o total das exigências materiais) de uma sociedade também cresce. A produção, de fato, cresceu e este é o motivo pelo qual a produção de riqueza material aumentou de uma formação para outra. Formações sucessivas poderiam ser apreendidas como *diferentes* (como relações econômicas diferentes), mas não como estágios progressivos de um desenvolvimento, uma vez que não foram identificadas exclusivamente pelo aumento na produção. Contudo, Marx era hegeliano o bastante para adotar a posição que — apesar do desenvolvimento desigual — a *liberdade* aumenta nos subseqüentes modos de produção. No entanto, se a liberdade só significa liberdade com relação à natureza, ainda assim, a tautologia não pode ser evitada. Em resultado, o conceito devia conter a presunção do aumento da liberdade dos oprimidos (um incremento na liberdade pessoal), uma pressuposição que contradiz o conceito de alienação.

Marx não enfrentou esta contradição; além do mais, resolveu-a "dialeticamente". Nos termos de sua análise, liberdade, com efeito, aumentou nas formações sociais subseqüentes, assim o proletariado fica formalmente livre, mas também ocorre um aumento da alienação e, assim, o proletariado fica *completamente subjugado à necessidade econômica*, tornando-se uma classe de escravos modernos, mais privados de liberdade do que qualquer outra jamais o fora. O resultado é que o aumento da liberdade não constitui uma realidade, é apenas possibilidade. Mas se não é realidade, então, tampouco "os aumentos" anteriores na liberdade podem ser considerados como "reais". Desse modo, os modos de produção anteriores só podem ser definidos como "progressivos" porque *conduziram* ao capitalismo, levaram à possibilidade de liberdade através da mais profunda privação. Como resultado, não sobra nenhum indicador de progresso exceto a variável independente, o desenvolvimento das forças de produção que levaram ao capitalismo e que conduzirão à transcendência deste pelo proletariado. Os progressivos estágios da "História" são concebidos como progressivos exclusivamente a partir de uma perspectiva do futuro, a partir do *Deve*. O futuro é "comprovado" por um passado o qual foi constituído pelo valor ligado apenas a este futuro. A argumentação

mostra-se circular e o sistema se fecha. Há, entretanto, uma tensão nesta circularidade devida à consciência do sofrimento humano através da história. Uma teoria que sugira que só houve aumento da liberdade, no sentido de que o desenvolvimento da produção capacita os atores da história a realizá-la aqui e agora, é muito superior ao raciocínio positivista de que o desenvolvimento da produção (tecnologia, conhecimento, ciência) foi e é *em si mesmo* e *realmente* o "portador" do aumento da liberdade.

Outrossim, o que significa exatamente tal "desenvolvimento das forças de produção"? Significa nada mais além do progresso do *conhecimento humano* como "know-how" que obedece a lógica interna de um determinado campo de objetivação, aquele dos meios de produção. Na análise final, Marx define progresso nos mesmos termos de Condorcet: conhecimento e liberdade fazem o progresso, mas não juntos. No futuro, a liberdade terá de andar junto com o conhecimento. Contudo, a especificação do conhecimento em sua modalidade de "know-how" foi pensada para adequar a idéia de conhecimento progressivo com a teoria de Hegel formulada no famoso capítulo denominado "O Senhor e o Escravo", integrante do livro *A Fenomenologia do Espírito*. Os sujeitos do progresso do "know-how" são os oprimidos, os explorados. O desenvolvimento do "know-how" aumenta a alienação, em consequência, acarreta um empobrecimento dos sujeitos produtivos. O próprio conhecimento que é fonte de progresso, também dá origem à alienação. Os seres humanos pagam com suor e sangue o autocriado progresso deles. Os aspectos trágicos da história são ressaltados por Marx, mais do que qualquer outro que tenha defendido o progresso histórico. Assim, a antiga idéia messiânica de justiça, pela qual os mais humilhados devem ser exaltados é recuperada novamente de modo racional. Uma vez que os mais humilhados, por causa do "know-how" deles, são depositários do progresso histórico, a salvação deles deve ser considerada como *auto-elevação*, o que, por sua vez, passa a constituir o desfecho necessário da história.

Entretanto, neste ponto, Marx recuou diante da possibilidade de encerrar seu sistema como uma filosofia da história completa e, novamente, tentou substituí-lo por uma teoria da história. Apenas no caso do proletariado é que a auto-elevação dos mais oprimidos, os quais são, ao mesmo tempo, os depositários do "know-how", vem a ser exposta e argumentada de modo definiti-

vo. Embora o conceito de "classes" fosse central em seu sistema, com ele não se alcança nenhuma homogeneidade. O significado do conceito de "classe" em sociedades pré-capitalistas difere do seu sentido no contexto do capitalismo. No primeiro caso, o conceito é construído pelo *conflito* (toda sorte de interesses conflitantes), enquanto a identificação dos oprimidos com a função de depositários de "know-how" é, pelo menos parcial, senão mesmo completamente, negligenciada. No segundo caso, é o *trabalho* que é idêntico à classe oprimida que trava a luta de classe para alcançar a auto-elevação. A importante distinção entre "classe em si mesma" e "classe para si mesma" não faz sentido algum com relação aos colidentes grupos de interesse definidos, por Marx, como classes em sociedades pré-capitalistas. Algumas vezes Marx chegou muito perto de dividir a História, não em "modos de produção progressivos", mas em duas partes: pré-capitalista e capitalista, ao manter a segunda acepção da noção de "classe". Tal entendimento poderia levar a uma teoria da história, mas Marx recusou-se a rejeitar, por completo, uma filosofia da história, uma vez que, sem tal arcabouço conceitual, não poderia estabelecer-se *resultado necessário* do desenvolvimento capitalista, ou seja, sua transcendência. Ele precisa da argumentação da filosofia da história, a qual defende que o desenvolvimento das forças de produção sempre terminou na destruição das relações de produção em favor de uma "formação social" *mais progressiva* a ser estabelecida sobre as ruínas da anterior (a menos que ambas as forças *mais* as relações de produção acabem destruídas). Esta conceituação era necessária afim de tornar a promessa eficaz em fazer que a mesma coisa *aconteça* no futuro devido à tendência histórica do capitalismo. Apesar dessa perseverança, a identificação do "sujeito histórico" dentro da História permanece extremamente vago. Os elementos, que eram irreconciliáveis nos casos dos sujeitos históricos precedentes, reconciliam-se e são concebidos em conjunto no caso do atual sujeito histórico mundial, o proletariado.

A tensão interna entre uma teoria da história e uma filosofia da história é notável neste ponto, ainda que a última se tenha sobreposto à primeira. A teoria das necessidades radicais, espalhada ao longo de toda a obra de Marx, implicaria uma teoria da história. Que o próprio capitalismo dá origem a necessidades que não podem ser satisfeitas por ele, assim motivando seres humanos a transcendê-lo, é um argumento que torna o conceito de História,

com todas as suas leis e tendências universais, algo bastante redundante e teoricamente supérfluo. Nesse entendimento, o futuro constitui um *valor* que regula as ações daqueles que têm necessidades radicais, enquanto a imagem do futuro depende da interpretação do valor da liberdade. Nesse entendimento, desaparece a contradição teórica entre os pares: liberdade e necessidade, contingência e necessidade, sujeito e objeto. Entretanto, Marx não poderia renunciar, pelo menos não no que diz respeito à sua volumosa obra, ao conceito onabrangente de uma lei universal de progresso e, em consequência, não poderia fugir das contradições nela implicadas. O Comunismo é concebido como um ato livre da classe histórica mundial, mas ao mesmo tempo como mera concretização da lei histórica, uma necessidade à qual estão submetidos os atores. Em *Das Kapital*, a ação da classe histórica mundial aparece, apenas, como um *fator contingente*, o qual não pode mudar o resultado da História, mas pode apenas "facilitar as coisas" ou apressar o parto. O sujeito investido pela teoria como o "portador" da transformação é tratado como um *objeto*. Assim, restauram-se e fortalecem-se as contradições teóricas de todas as filosofias da história (ou seja, aquelas entre liberdade e necessidade, contingência e necessidade, sujeito e objeto).

No que diz respeito ao alvo principal da crítica e ao modelo de uma nova sociedade, Marx sintetizou todas as concepções socialistas do século dezenove do ponto de vista de seu valor (a riqueza apropriada por cada indivíduo). Através desta síntese, criticou todas as demais tentativas inspiradas pelo comprometimento com outros valores. O conceito de "produção de mercadoria" foi explicado de tal modo que poderia tornar-se o foco de todo o sistema, a partir do qual tudo mais (o papel histórico mundial do capitalismo, sua transcendência necessária e a imagem de "história real" como uma conclusão) poderia derivar-se.

Todos os teóricos que reclamam de uma ausência da noção de alienação em *Das Kapital* não percebem a questão fundamental: de que toda a arquitetura da obra outra coisa não é senão a reconstrução da alienação. Para Marx, a produção de mercadoria coincide com o trabalho humano alienado e a sua abolição é superação da alienação. É bastante óbvio que já a contradição interna da mercadoria contém todos os aspectos da alienação delineada nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, como a alienação que o produto sofre com relação ao produtor, como a alienação do tra-

balho enquanto atividade (trabalho abstrato contra trabalho concreto), como a alienação de pessoas umas das outras (competição, relações sociais exclusivamente mediadas pelo mercado), como a alienação da essência humana de sua existência (produção de valores de uso e valores de troca — o primeiro sendo a essência e o segundo, a existência). Também aqui, a alienação é concebida como um progresso contraditório (o progressivo desenvolvimento da riqueza humana ao preço do empobrecimento dos produtores). Alienação é a propriedade privada *também conhecida como* divisão social do trabalho. A teoria do valor do trabalho e, assim, a teoria de produção de mais-valia, implica uma reformulação de um conceito de propriedade já presente nas obras do jovem Marx. A propriedade era definida nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* como fonte de fruição e de disposição. Trabalho e mais-valia são valores incorporados nas objetivações (o capital) de que o trabalhador não pode dispor. O operário produz propriedade, a qual o exclui de ser proprietário. O trabalhador produz a dominação e a si mesmo como um sujeito dominado. A taxa de exploração não é primeiramente uma categoria econômica, mas antes, filosófica; como resultado, tampouco a teoria do valor do trabalho há de ser uma teoria primordialmente econômica. Em sua *Crítica do Programa de Gotha*, Marx protestou contra a primitiva idéia de que, *em alguma sociedade*, se pudesse reembolsar ao trabalhador ou trabalhadora com o equivalente a seu trabalho. A principal questão não é se o equivalente vai reembolsado, mas sim a questão de quem dispõe da riqueza social que não flui de volta para o consumo privado dos produtores. Se a disposição estiver nas mãos dos próprios produtores, então a riqueza gerada já não está alienada, não é capital, não é propriedade privada, mas “riqueza social”. Esta é a chamada “abolição positiva da propriedade privada” em oposição a sua “abolição negativa”, a qual não transcende a alienação. Esta constitui um dos principais temas de Marx, primeiramente formulada nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* e consolidada em *Das Kapital*, no famoso parágrafo sobre a “negação da negação”.

Em resumo: o primeiro volume de *Das Kapital*, de um lado, é uma repetição da essência dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, daí a segunda odisséia da alienação; por outro lado, uma síntese dos problemas fundamentais do socialismo do século dezenove organizado a partir do ponto de vista do valor principal:

a riqueza humana. A ênfase que Marx dá ao valor da riqueza levou sucessivamente a uma avaliação mais positiva da produção capitalista, muito antes que a versão final de *Das Kapital* fosse rascunhada. Ele entendeu capitalismo como uma sociedade revolucionária, não apenas por causa do desenvolvimento sem precedentes das forças de produção por ele detonadas, mas também porque ele, em muitos aspectos, revolucionou as relações sociais, destruindo todas as antigas formas de relacionamento humano, trazendo, assim, à luz, a individualidade moderna. Esta contradição levou a uma tensão que só poderia ser resolvida teoricamente se a desalienação pudesse ser concebida mais como o desfecho da dinâmica interna do capitalismo do que como resultado do clamor dos oprimidos. A lei universal do desenvolvimento vem reforçar este desvio, como fizeram as diferentes “leis de tendência” do capitalismo formuladas em *Das Kapital* (tal como a tendência à queda das taxas de lucro).

O paradigma da produção não implica (pelo menos não de modo teoricamente coerente) que se entenda alienação como produção de mercadoria nem a desalienação como sua abolição, entretanto, essa teoria serviu enormemente como uma síntese de diferentes concepções socialistas. Todos os principais alvos da crítica socialista, apesar de diferentes entre si, puderam homogeneizar-se num único. Se o alvo era a propriedade privada, a produção capitalista de mercadoria era pensada em termos de propriedade privada. Se o objetivo era o estado (e todas as instituições políticas), podia-se concebê-los como meras superestruturas da produção capitalista de mercadoria, os quais tenderão à extinção depois do desaparecimento desta última. Se o alvo era o egoísmo e o individualismo (que não deve ser confundido com individualidade!), tais tendências podiam ser igualmente bem interpretadas como o resultado do modo de produção, ou seja, como comportamento competitivo, o qual será eliminado junto com a produção de mercadoria. Se o principal alvo era a pobreza, nem é preciso dizer que esta também desaparecerá junto com aquela. Se o alvo primeiro é a desigualdade, é também inevitável que o fim da produção de mercadoria e, assim, a introdução da satisfação *direta* de todas as necessidades humanas, torne obsoleta a contradição entre igualdade e desigualdade. Se o alvo fundamental da crítica era a falta de cultura no capitalismo, tal carência era atribuída à mercantilização da cultura. Se o alvo mais importante era o depauperamento das

relações humanas, isto era atribuído ao fetichismo da mercadoria, à transformação das relações humanas em coisas, o que será completamente superado com a extinção da produção de mercadoria.

Tudo isto é uma síntese magnífica, uma das mais eficientes filosofias da história. Uma operação que vise a "isolar" a crítica de Marx da economia capitalista de seu significado filosófico, transformando *Das Kapital* num tratado "científico", mata a obra, interrompendo a circulação sanguínea do trabalho. É muito difícil, então, reanimar o cadáver com algumas transfusões de uma teoria complementar do estado capitalista. O trabalho instaura-se a partir do ponto de vista da abolição da produção de mercadoria e, assim, todas as contradições do capitalismo precisam ser inferidas exclusivamente da produção de mercadoria, de sua gênese e de seu desenvolvimento lógico e a partir de nada mais. Todos os discípulos de Marx que se esforçaram para distinguir entre "ciência" e "valor" na obra de seu mestre, apenas trocaram os valores dele por outros, ou pelo menos por uma interpretação diferente de valores, sem, com isso, superar a filosofia da história. Eles reproduziram a contradição de liberdade e necessidade, de sujeito e objeto, do ponto de vista da necessidade e do objeto.

Certamente, em princípio, não pode haver objeção alguma a uma reconstrução alternativa da filosofia marxista da história; de igual modo não pode haver objeções a outras filosofias alternativas da história. O paradigma de Marx pode ser substituído por um outro, da mesma forma que pode acontecer à variável independente. A contradição fundamental pode ser conceituada em mais de um modo. A fonte da dominação pode ser reconstruída a partir de ângulos diferentes — não existe a necessidade teórica de identificá-la com a produção de mercadoria. Os diversos modos de entender Marx podem ser reformulados e propositalmente concatenados em filosofias da história bastante diferentes, mas isto acontece contra a vontade dos autores que, embora tenham de enfrentar novas questões, não conseguem livrar-se do pesado (e às vezes difícil de suportar) legado de Marx.

Não obstante, se nos descortina outra possibilidade: podemos adotar a posição de que a substituição de velho paradigma por um novo, ou seja, a escolha de uma nova variável independente e novos indicadores de progresso (em lugar dos anteriores), não faça nenhuma diferença crucial, pelo menos, num importante aspecto. As filosofias socialistas da história podem variar, mas não dei-

xam de exprimir a consciência da universalidade refletida que, de sua parte, não é apenas consciência de nossa Conjuntividade. A consciência da generalidade refletida constitui igualmente, numa mesma medida, a consciência impingida de nosso ser transformado. A questão que se nos apõe é se, de alguma maneira, temos de continuar formulando afirmações verdadeiras sobre o futuro histórico enquanto tal. Se o socialismo é inerente à nossa atual cultura, também pode-se constituir uma teoria socialista restringindo suas declarações ao presente e ao futuro do presente. Ademais, se o socialismo é inerente apenas à nossa atual cultura, os socialistas poderiam fazer julgamentos verdadeiros sobre o presente e sobre o passado do presente, sem empreender a reconstrução da História. Se o futuro não for visto como necessário desfecho do presente, nada nos obriga a inferir o futuro a partir do presente e, por implicação, a inferir o presente do passado como seu resultado necessário. Será que realmente precisamos de uma teoria do progresso histórico universal afim de tornarmos eficientes a promessa e o alerta nossos? Duvido firmemente disto. Pode-se defender justamente o contrário: que em nossa época a filosofia da história torna a ambos, promessa e alerta, menos eficientes, pelo menos para aqueles que estão prontos a contribuir *racionalmente* para a transcendência da opressão, da exploração e da dominação. Tanto a teoria quanto a prática sugerem a adoção da posição das *teorias da história no lugar das filosofias da história*.

Permitam-me a repetição: mesmo que a teoria da história seja uma solução teórica alternativa à filosofia da história e seja intensamente crítica com relação àquela, o que não significa hostilidade, sobre todos os motivos, porque os teóricos da história têm consciência clara quanto às limitações de seu próprio empreendimento. A teoria da história também é uma filosofia, mas *incompleta*. Ela não infere o seu *Deve do É*, da mesma maneira que fazem as filosofias. Na teoria da história, *Deve* é inferido apenas como uma idéia, não como a mais alta *realidade*: ela renuncia à tradicional identificação filosófica entre *ens perfectissimum* e *ens realissimum*. Trata-se de uma filosofia cética e como todas do gênero é por definição incompleta. Quanto à importância prática das teorias da história, os teóricos estão (ou pelo menos deveriam estar) igualmente conscientes de sua limitação. É preciso que se esteja consciente do fato de que nem todos aqueles que têm intenção de contribuir para a transcendência da opressão, da exploração e da

dominação; agem de modo inteiramente racional — no entanto, a teoria da história implica que se tenha como ponto de partida a auto-reflexão. A filosofia da história pode servir de mula, mas a teoria da história conclama aqueles que querem livrar-se de todas as mulas. E é exatamente por causa desse último fator que proponho a aceitação de uma teoria da história.

Quarta Parte:

Introdução a uma teoria da história

19º Capítulo:

Um resgate da História?

Vico frisa com correção que toda teoria deve ter início naquele ponto em que começam a delinear-se os primeiros contornos da matéria da qual ela trata. Assim, uma teoria da história deve iniciar quando a História começou a tomar forma; aproximadamente, no final do século dezoito. A História — com maiúscula — é um *projeto* da civilização moderna, cujas experiências de vida ela exprime. São esperanças e desesperos, lutas, vitórias e derrotas, ódios e amores, dúvidas e crenças, exaltações e humilhações, tensões e contradições, as catástrofes e a capacidade de superá-las, crimes e castigos, heroísmos e mesquinharias, poesia e prosa, além, é claro, dos valores da modernidade.

Em consequência, a “História”, enquanto tal, não constitui a história da humanidade. A “História” transformada em história da humanidade que engloba passado, presente e futuro é apenas a *construção mental* de nossa história, da moderna forma de existência e de sua história.

A distinção entre o “passado do presente” e o passado histórico é muito fluida. Se um evento ou estrutura compreende-se como pertencente ao passado de nosso presente ou ao passado histórico; é algo que depende, fundamentalmente, de nosso interesse teórico e prático. Eventos e acontecimentos singulares são muito mais rapidamente transformados em “passado” do que as instituições e estas muito mais ligeiras do que épocas ou eras anteriores. Declarei ser a História a construção mental da civilização moderna; de toda uma época, que é por ela constituída e expressa.

Esta é a razão pela qual se pode repetir a afirmação de que a História não é a história de nosso passado, mas a história *do passado de nosso presente e também de nosso presente*. Como resultado do fato do presente sempre englobar o futuro do presente, a "História" abrange de igual modo o futuro de nosso presente. Contudo, não se pode razoavelmente apoiar a declaração de que a História seja também a história do *futuro histórico* (o qual desconhecemos inteiramente).

A "História" como história da humanidade (passado, presente e futuro) foi definida como uma construção mental do passado de nosso presente e como um projeto de nosso presente com relação ao futuro do presente. A História como futuro de nosso presente implicou e ainda implica o projeto de um futuro histórico, do qual nada se sabe.

Daí ser a História, este passado e futuro de nosso presente que construiu e projetou a História do passado, do presente e do futuro; o que foi e continua sendo a consciência de seu Ser. Trata-se de uma consciência verdadeira, enquanto expressa o Ser da História; entretanto, ao mesmo tempo, é falsa, na medida em que substitui o passado do presente pelo passado histórico e o futuro do presente pelo futuro histórico. Construção e projeção da História (do passado, presente e futuro) é o *transcensus* típico (kantiano) empreendido por aqueles que expressaram e exprimem o espírito dos tempos modernos, o qual *constitui* a História. A experiência de vida da idade moderna sugere que a necessidade da *metafísica* desvie-se do universo, indo em direção da história. A História (com maiúscula) consiste na metafísica de uma época que é História. A necessidade exata *desse* tipo de metafísica está profundamente enraizada em nossa existência e não conseguimos nos livrar dela. O que podemos fazer é pensar sobre isto.

Defini como ponto de partida que a História, esta forma de existência dos tempos modernos, surgiu aproximadamente há duzentos anos e que o conceito de "História" expressou e instaurou um desenvolvimento sem paralelo em qualquer história anterior.

É preciso ter sempre em mente que "História" é um produto da civilização européia ocidental e que, em seus primórdios, compreendia apenas uns poucos países. A maior parte dos povos da Terra viviam em suas próprias histórias e nelas queriam continuar.

A "marcha da História" significou para eles a marcha dos exércitos prontos para destruir suas culturas e seus modos de vida. Da parte deles, não estavam ansiosos por reconhecer esta necessidade como a "libertação" deles e como o fruto de progresso em comparação com o estágio histórico mais baixo, ao qual supostamente pertenciam. Entretanto, a História é, com efeito, um processo dialético. Mesmo aqueles poucos povos que começaram a entender sua própria cultura como o alvo e desfecho de um processo histórico mundial e que "civilizaram" outros povos pela espada, foram, ao mesmo tempo, os primeiros a entender que todas as culturas humanas são igualmente humanas. "Bárbaros" e "pagãos" tornaram-se para eles objetos de interesse *sem preconceitos*. A idéia da superioridade de nossa civilização nasceu junto com aquela sobre sua inferioridade. Lukács corretamente definiu Walter Scott e Cooper como sendo ambos as primeiras expressões literárias da consciência histórica mundial.

A História (com *H* maiúsculo) foi entendida como a forma de existência dos tempos modernos. A "Idade Moderna", entretanto, é uma expressão demasiadamente vaga. Afim de esclarecer seu significado, é preciso que se enumere seus três componentes fundamentais, que são: a sociedade civil, o capitalismo e a indústria. A *gênese* da História é constituída pelo desenvolvimento de seus três elementos. É preciso permanecer aberta, pelo menos dentro da estrutura dessa teoria da história, a questão de qual desses elementos favorece ou incrementa o desenvolvimento dos demais. Tal problema é deixado para a historiografia, devendo-se presumir que explicações bastantes diferentes podem demonstrar-se igualmente corretas. A teoria da história começa sua reconstrução no ponto em que a História começa a tomar forma; a saber, nos períodos em que esses três elementos formaram uma conjunção: por volta da Revolução Francesa, da Guerra de Independência da América e da revolução industrial. Passando a existir, as categorias fundamentais da sociedade (em termos de Marx, "formas de existência") mostraram, com efeito, uma lógica interna que lhes era própria. Noutras palavras, tinham sua própria *dynamis*, que tende ao autodesdobramento. Foi exatamente *essa* lógica interna (*essa dynamis*) que generalizou-se, para consciência da época, na lógica interna da história humana como um todo. A consciência é a consciência da existência, o que significa dizer que o entendimento da experiência de vida é co-instaurado por esta mesma experiência de

vida. Trata-se de nossa consciência, de nossa existência e de nossa experiência de vida, sobretudo, um elemento de nossa experiência de vida. Quando falamos sobre a História, expressamos essa mesma *dynamis* e, assim, tornamos sua existência ainda mais eficiente.

A lógica interna (a *dynamis*) das categorias *próprias* de um sistema social (que são, como sabemos, "formas de existência") era uma característica de qualquer sociedade. (Tal afirmação genérica não significa uma recaída na filosofia da história. Mencionei que assertivas do tipo "toda sociedade sofre mudanças" são banais e, por si só, não constituem uma filosofia da história.) Entretanto, a lógica interna da História (de nossa história) difere das variadas lógicas internas das histórias precedentes. Nas histórias, a lógica interna (a *dynamis*) das sociedades é basicamente *homogênea*: ou elas se desenvolvem de acordo com essa lógica, ou, então, entram em colapso. Devido a causas externas, podem entrar em colapso apesar de se desdobrarem de acordo com a *dynamis* inerente (mesmo que ainda não tenha exaurido suas próprias possibilidades), o que, contudo, não significa de modo algum uma "necessidade". Porém, as formas fundamentais de existência da sociedade moderna não são homogêneas. Na verdade, são *contraditórias*. Não lhes é inerente apenas uma única lógica — uma única *dynamis* — mas várias. A sociedade moderna se caracteriza pelas *alternativas*, as quais são atualizadas pelos atores *dessa* história. Ressaltou-se, com frequência, que a afirmação genérica de Marx de que a história de todas as sociedades, até agora, consistiu na história das lutas de classe está errada porque (precisamente no sentido marxista) o capitalismo é a única sociedade estruturada em classes. Em minha visão há uma outra diferença que deve ser frisada: que a sociedade moderna (civil, industrial e capitalista) é a única na qual os grupos sócio-politicamente colidentes (não apenas as classes) podem — e normalmente o fazem — incorporar *lógicas alternativas* do mesmo sistema social. Na sociedade moderna, o futuro do presente depende, em ampla medida, dos atores do presente, uma vez que eles renovem a eficiência de uma lógica da sociedade contra uma outra e vice-versa. A contradição inerente entre a lógica heterogênea acaba "resolvida", só reaparecendo novamente em nível diverso e em diferentes subsistemas. É exatamente por esta razão que a história moderna (História) se caracteriza pela negação da negação.

Limitações de espaço impedem, aqui, uma análise de todas as principais contradições da idade moderna: poderei apenas fazer indicar aquelas fundamentais. A relativa independência e autonomia da sociedade civil já constitui em si mesma uma forma de existência com *duas* lógicas internas (uma dupla *dynamis*). É assegurada a relativa independência do campo do econômico e privado. Assim, uma de suas lógicas consiste na universalização do mercado, do caráter excludente da propriedade privada, do crescimento da desigualdade e da dominação. Ao mesmo tempo, estabelece-se a liberdade dos indivíduos, negativa, mas igual, assim sua segunda lógica está no desenvolvimento e fortalecimento dessa liberdade (dos direitos humanos) no processo de democratização, igualação e descentralização do poder. Simultaneamente, o desenvolvimento e crescimento da indústria implica uma terceira lógica em permanente expansão: a limitação do mercado pelo estado que centraliza a distribuição de recursos. As propaladas "soluções" das contradições podem tender para uma ou outra lógica.

O socialismo (ou melhor, os diferentes tipos de socialismo) representa, de um lado, uma proposta teórica para resolver as contradições acima descritas; por outro lado, um movimento ou, mais exatamente, diferentes movimentos que promovem a evolução de uma das lógicas possíveis à sociedade moderna. (Melhor dizendo: eles estão favorecendo algumas e excluindo outras.) Esclarecendo ainda: o socialismo pertence à sociedade moderna, à "História", uma vez que incorpore uma das inúmeras lógicas possíveis da História. Por esta razão, o socialismo (como idéia e movimento) só pode desaparecer junto com nossa História, com a História, com o fim do futuro de nosso presente, com o fim de nosso mundo, com o fim do *mundo para nós*. A *extinção* do socialismo só pode ser concebida como a extinção da História. É claro que não se trata do fim de todas as histórias nem do fim da humanidade.

Em decorrência, não é viável comparar o socialismo futuro com o capitalismo atual, como sendo uma sociedade que deve e pode ser abruptamente instaurada, quer através de uma revolução política vitoriosa, quer por meio de uma catástrofe. Este desfecho só parece convincente a quem presume, com Marx, que a lógica da industrialização e a do capitalismo abarcam a única — que, aliás, lhes é fundamental — contradição da sociedade moderna e a quem presume ainda que a industrialização seja fundamental e determinante e que tenha o poder de eliminar o capitalismo. Entretanto,

a pressuposição de Marx teoricamente não é definitiva. Embora ele defina o “portador” da transformação socialista como o principal elemento das forças de produção, nunca lhe atribuiu a consciência da *industrialização*, mas antes, a *consciência da liberdade, da igualdade e da fraternidade*, uma consciência que é a manifestação da *segunda lógica da sociedade civil*. Assim, a consciência do sujeito da transformação socialista estava na promoção da segunda lógica da sociedade civil, ao passo que as contradições objetivas da sociedade são situadas em esfera bastante diferente. Se levamos a sério a primeira proposta (como eu faço), temos de concluir que o socialismo é um movimento que favorece a segunda lógica da sociedade civil como em oposição à primeira. Isto só pode ser concebido como um processo no qual a segunda lógica se torna crescentemente decisiva. Contudo, em tal caso, torna-se inteiramente obsoleto o patos da filosofia da história, uma filosofia que sempre anuncia que aqui está o tempo e “agora chegou a ocasião” de uma transformação abrupta e total. O tempo está “aqui” e ele “agora chegou” porque *sempre* esteve aqui e sempre há um “agora” que chegou. Não é só no presente que o momento está aqui e que ele chega, mas ele já estava no “aqui” e no “agora” do passado do presente, como estarão no “aqui” e no “agora” do futuro do presente. Isto se deve ao fato de nossa história ser História (com maiúscula); de suas inúmeras lógicas serem contraditórias; de seus atores poderem agir de acordo com uma ou outra dessas lógicas e deles, contribuírem, em consequência, para alternativas futuras. Tudo isto não significa que o “tempo esteja igualmente aqui” ou que o “agora” tenha chegado na mesma medida em todos os momentos dados. Nos períodos em que algumas contradições ficam temporariamente resolvidas (mas recriadas em diferente nível) o patos dos anúncios do “aqui” e do “agora” fica sempre mais forte do que em outros, mas está sempre presente porque é o presente. Cada Conjuntividade tem de estar consciente de *seus próprios* “aqui” e “agora”, porque o momento é sua própria responsabilidade e não porque fosse o *único* momento que está “aqui” e que chegou “agora”. Se o socialismo é concebido como a conclusão, como a evolução da segunda lógica da sociedade civil (o que significa o fortalecimento da liberdade, dos direitos humanos através da democratização, igualação e descentralização de poder), então, a transformação socialista não implica um único “ponto de mutação”, mas no desenvolvimento numa escala de menos socialismo

a cada vez mais socialismo; de uma sociedade dominada a uma autogovernada, a uma democracia participativa, a um desenvolvimento que não exclui a possibilidade de vários pontos de mutação. Como frisei, esta lógica é apenas uma das várias existentes em nossa sociedade e nenhum tipo de necessidade garante que ela venha a ganhar terreno sobre as demais. Permitam-me repetir: só podemos formular uma única afirmação verdadeira sobre o futuro (exatamente porque é uma afirmação a respeito do presente); que enquanto existir *nossa* história, também existirá o socialismo, quer como uma idéia, quer como movimento, quer ainda como ambos.

Além disso, deve-se lembrar que no século vinte uma nova formação social surgiu, a qual difere inteiramente daquela até agora discutida. Esta nova formação social está agora⁴⁸ regularmente estabilizada (através de ensaio e erro) na União Soviética e foi recentemente estabelecida em alguns países da Ásia e da África. Dentro desta formação, não há independência relativa da sociedade civil; ela não contém a lógica inerente que pode levar seja ao capitalismo, seja ao socialismo. A única lógica (*dynamis*) compartilhada pelos dois sistemas sociais em competição é aquela própria da industrialização, embora não se possa sequer imaginar até que ponto esta lógica desenvolverá nessa nova sociedade, justamente por não haver ainda suficiente experiência histórica. Bem pode considerar-se “ardileza da razão” que justamente esta sociedade que se proclama socialista é que exclui a lógica capaz de levar ao socialismo. No que tange à essa sociedade, a perspectiva de um abrupto e total “ponto de mutação” (como uma revolução política ou de qualquer outra forma) pode ser vista como uma sugestão importante. Aqui, o estado tem de ser esmagado afim de libertar a sociedade civil junto com sua lógica imanente.

Contudo, há uma visão unilateral que precisa ser desafiada e que consiste em culpar o socialismo e apenas o socialismo (como idéia e como movimento) pelo estabelecimento dessa nova sociedade e pela aniquilação, que o acompanhou, de valores incorporados em nossa história. Poder-se-ia, antes, dizer que a *universalização*, uma tendência iminente na História, foi estancada em muitas das regiões do mundo que tiveram, pelo menos parcialmente, uma história diferente das regiões ocidentais. A *dynamis* da segunda lógica da sociedade civil não foi detonada, mesmo que, de vez em quando, a primeira tenha sido “importada”. Contudo, a responsabilidade de certas idéias e movimentos socialistas (não o socialis-

a pressuposição de Marx teoricamente não é definitiva. Embora ele defina o “portador” da transformação socialista como o principal elemento das forças de produção, nunca lhe atribuiu a consciência da *industrialização*, mas antes, a *consciência da liberdade, da igualdade e da fraternidade*, uma consciência que é a manifestação da *segunda lógica da sociedade civil*. Assim, a consciência do sujeito da transformação socialista estava na promoção da segunda lógica da sociedade civil, ao passo que as contradições objetivas da sociedade são situadas em esfera bastante diferente. Se levamos a sério a primeira proposta (como eu faço), temos de concluir que o socialismo é um movimento que favorece a segunda lógica da sociedade civil como em oposição à primeira. Isto só pode ser concebido como um processo no qual a segunda lógica se torna crescentemente decisiva. Contudo, em tal caso, torna-se inteiramente obsoleto o patos da filosofia da história, uma filosofia que sempre anuncia que aqui está o tempo e “agora chegou a ocasião” de uma transformação abrupta e total. O tempo está “aqui” e ele “agora chegou” porque *sempre* esteve aqui e sempre há um “agora” que chegou. Não é só no presente que o momento está aqui e que ele chega, mas ele já estava no “aqui” e no “agora” do passado do presente, como estarão no “aqui” e no “agora” do futuro do presente. Isto se deve ao fato de nossa história ser História (com maiúscula); de suas inúmeras lógicas serem contraditórias; de seus atores poderem agir de acordo com uma ou outra dessas lógicas e deles, contribuírem, em consequência, para alternativas futuras. Tudo isto não significa que o “tempo esteja igualmente aqui” ou que o “agora” tenha chegado na mesma medida em todos os momentos dados. Nos períodos em que algumas contradições ficam temporariamente resolvidas (mas recriadas em diferente nível) o patos dos anúncios do “aqui” e do “agora” fica sempre mais forte do que em outros, mas está sempre presente porque é o presente. Cada Conjuntividade tem de estar consciente de *seus próprios* “aqui” e “agora”, porque o momento é sua própria responsabilidade e não porque fosse o *único* momento que está “aqui” e que chegou “agora”. Se o socialismo é concebido como a conclusão, como a evolução da segunda lógica da sociedade civil (o que significa o fortalecimento da liberdade, dos direitos humanos através da democratização, igualação e descentralização de poder), então, a transformação socialista não implica um único “ponto de mutação”, mas no desenvolvimento numa escala de menos socialismo

a cada vez mais socialismo; de uma sociedade dominada a uma autogovernada, a uma democracia participativa, a um desenvolvimento que não exclui a possibilidade de vários pontos de mutação. Como frisei, esta lógica é apenas uma das várias existentes em nossa sociedade e nenhum tipo de necessidade garante que ela venha a ganhar terreno sobre as demais. Permitam-me repetir: só podemos formular uma única afirmação verdadeira sobre o futuro (exatamente porque é uma afirmação a respeito do presente); que enquanto existir *nossa* história, também existirá o socialismo, quer como uma idéia, quer como movimento, quer ainda como ambos.

Além disso, deve-se lembrar que no século vinte uma nova formação social surgiu, a qual difere inteiramente daquela até agora discutida. Esta nova formação social está agora⁴⁸ regularmente estabilizada (através de ensaio e erro) na União Soviética e foi recentemente estabelecida em alguns países da Ásia e da África. Dentro desta formação, não há independência relativa da sociedade civil; ela não contém a lógica inerente que pode levar seja ao capitalismo, seja ao socialismo. A única lógica (*dynamis*) compartilhada pelos dois sistemas sociais em competição é aquela própria da industrialização, embora não se possa sequer imaginar até que ponto esta lógica desenvolverá nessa nova sociedade, justamente por não haver ainda suficiente experiência histórica. Bem pode considerar-se “ardileza da razão” que justamente esta sociedade que se proclama socialista é que exclui a lógica capaz de levar ao socialismo. No que tange à essa sociedade, a perspectiva de um abrupto e total “ponto de mutação” (como uma revolução política ou de qualquer outra forma) pode ser vista como uma sugestão importante. Aqui, o estado tem de ser esmagado afim de libertar a sociedade civil junto com sua lógica imanente.

Contudo, há uma visão unilateral que precisa ser desafiada e que consiste em culpar o socialismo e apenas o socialismo (como idéia e como movimento) pelo estabelecimento dessa nova sociedade e pela aniquilação, que o acompanhou, de valores incorporados em nossa história. Poder-se-ia, antes, dizer que a *universalização*, uma tendência iminente na História, foi estancada em muitas das regiões do mundo que tiveram, pelo menos parcialmente, uma história diferente das regiões ocidentais. A *dynamis* da segunda lógica da sociedade civil não foi detonada, mesmo que, de vez em quando, a primeira tenha sido “importada”. Contudo, a responsabilidade de certas idéias e movimentos socialistas (não o socialis-

Para-Frente. Na própria estrutura em que se deve reproduzir, o equilíbrio estável encontra seus limites. Já o equilíbrio instável não tem os mesmos limites. Sua identidade está preservada em sua não-identidade; com efeito, é *apenas* por esta que se *pode* preservar sua identidade. É exatamente neste processo de universalização, nesta sucessiva autotranscendência, nesta autopreservação através da autotranscendência que consiste tanto o progresso quanto o retrocesso universais (dependendo de nosso ponto de vista).

No mundo do equilíbrio instável, a espada do destino não fica dependurada sobre as cabeças das criaturas; está nas mãos dos atores que acreditam em suas possibilidades ilimitadas. Napoleão é a encarnação do espírito do mundo: o mundo *self-made* dá à luz o *self-made man* que o representa. Quem quer que nada seja hoje, amanhã pode tornar-se tudo — seja um indivíduo ou uma classe, não importa. E quem hoje é tudo, indivíduo ou classe, amanhã pode já não ser mais nada. Contudo, nada disso se deve aos caprichos do destino ou à ira do Todo-Poderoso, mas porque o indivíduo ou a classe falhou na apreensão do momento, na grande oportunidade.

O Capitão Para-Frente tem a cabeça como Jano. A face direita reflete o *glamour* do palco mundial e a plenitude, a esquerda espelha a sujeira da vulgaridade mundana e o vazio da vida; a face direita é um desafio à liberdade, a esquerda revela o peso da necessidade; o rosto direito traz as marcas da auto-realização, enquanto o esquerdo, aquelas da perda de segurança e da personalidade. Entretanto, para qualquer dos lados que olharmos, a perda da comunidade e a falta de limitações (incluindo as autolimitações) deixou quase nada além do *sucesso* como o padrão de medida para mensurar as realizações humanas. Alguns poucos valores fundamentais foram universalizados, mas neste processo viram-se despojados de seus conteúdos reais. A reinterpretação e a redefinição dos mesmos valores, bem como a consolidação de sua validade exigem um alto nível de reflexão. Ao mesmo tempo, a formalização dos valores abre passagem para a revitalização de inúmeros tipos de fundamentalismos pré-iluministas. O irracionalismo particularístico tomou o lugar de concretos valores racionalistas. A tendência da filosofia da história em ir além do bem e do mal não só está, com efeito, profundamente enraizada na História como é também expressa por ela.

Entretanto, há certos valores substantivos gerais que podem ser definidos como os valores próprios da História. Todos eles per-

tencem à segunda lógica da sociedade civil; por exemplo, a liberdade interpretada como liberdade de personalidade, ou igualmente interpretada como razão igualmente compartilhada, ou a coragem civil, ou mesmo a assim chamada “civilidade” da conduta humana. Tais valores são moralmente vinculantes e servem como firme, mas raramente eficiente, contrapeso contra a freqüente identificação do sucesso com o Bem.

A sociedade de equilíbrio instável é orientada para o futuro. O presente é compreendido como o estado de negócios que devem ser suplantados, transcendidos e aniquilados: o Capitão Para-Frente zarpa para o futuro, para nunca mais desembarcar. O futuro não é apenas projetado e concebido como um mundo que já não está presente, mas também como um mundo completamente *diferente* do presente: trata-se do *desconhecido*. Não obstante, o fato de ser desconhecido é que nos motiva a conhecê-lo. O desconhecido ou “aquilo que deve tornar-se conhecido” obviamente não é a *consequência* de um evento ou empreendimento particular (preocupação permanente de seres humanos), mas o resultado do *próprio* futuro, do futuro como aventura. O que deve ser conhecido não é se esta *determinada* guerra será perdida ou vencida, mas se haverá, no futuro, alguma guerra; não se *determinada* pessoa administrará bem sua fortuna numa certa transação, mas se ela terminará milionária ou mendiga. Aquilo que nas histórias passadas era considerado como futuro, já não constitui, de modo algum, para os atores da História, um futuro. Era uma vez um mundo, em que os rapazes pretendiam casar-se, ter filhos e continuar a vocação de seus pais: isto era, para eles, um *futuro* e um futuro *real*. Os jovens de hoje, confrontando uma perspectiva semelhante, diriam que *não têm futuro algum*, posto que “nada de novo lhes acontecerá”. A própria estrutura da mudança precisa ser mudada. É preciso que aconteça algo sem precedentes, já que só assim pode ser considerado realmente como futuro. A novidade, o singular, a mudança da estrutura de todas as mudanças, estas coisas despertam a fantasia e dão entusiasmo. Contudo, nunca houve uma história em que as pessoas se importassem tão pouco com o futuro-no-presente delas e de seu mundo. Não é de admirar-se quanto à causa disto. O futuro do presente é destituído de seu conteúdo. Aqueles que se importam com isto ficam vazios.

O tempo é a *quarta dimensão* de nossa história. “O tempo não é um *container*, frisou Hegel, desafiando Newton, muito tempo

antes da relatividade. Em filosofia da história, o tempo é sempre a quarta dimensão porque a História é quadridimensional. É exatamente porque o tempo já não é mais um *container* (como fora antes) e porque a história é quadridimensional que o futuro do presente — o futuro dentro de uma estrutura estável — perdeu importância e esvaziou-se. A concepção do “homem unidimensional” de Marcuse exprime a existência humana num mundo originalmente quadridimensional cuja quarta dimensão foi descartada. Enquanto o tempo é um “*container*” o futuro do presente sozinho constitui a profundidade da personalidade. Depois da mudança, esta profundidade já não é mais por ele constituída.

É numa dupla maneira que a filosofia da história reflete sobre sua situação. De um lado, reconhece que o “mundo moderno” é diferente de todos os que o precederam. De outra parte, aplica as categorias (“formas de existência”) do mundo moderno a todas as histórias da humanidade. Friso eu: nenhuma filosofia da história aplica o entendimento histórico ao presente e ao futuro e, talvez seja compreensível a razão disto. As filosofias da história historicizam a humanidade de um modo aistórico, porque seu sistema categorial de historicização não é adequado para as histórias que *elas historicizam*, mas apenas para a história do presente *contra cujas origens elas historicizam*.

A filosofia constrói o *Deve* e o infere a partir do *É*. A filosofia da história, enquanto consciência da História historicizou a ambos, o *Deve* e o *É*. O *Deve* historicizado precisa ser inferido do *É* também historicizado. Tal inferência só poderia ser feita se:

a) o *Deve* é apreendido como História; como história do presente e do futuro, ou como a relação humana para com ambas;

b) o *É*, de igual modo, apreende-se como História (história do passado, do presente e do futuro);

c) o *Deve* temporalizado é compreendido como o resultado do *É* temporalizado, seja de modo positivo ou negativo. (O desenvolvimento do *É* dá origem ao *Deve*, ou o desenvolvimento do *É* impede o *Deve*. Neste segundo caso, a inferência é realizada por uma temporalização negativa do *É*.)

Certamente nenhuma filosofia pode pluralizar o *Deve*. A maior de todas as concessões do gênero é a distinção entre os diferentes níveis do *Deve*. Versões contraditórias do *Deve* são absurdas (são autocontraditórias). Entretanto, a própria dinâmica da sociedade

moderna (da História) é contraditória. Esta é, na verdade, a razão pela qual se *trata* de História (equilíbrio instável). Mas, uma vez que nenhum *deve* filosófico pode ser de caráter pluralista e que tem de ser inferido a partir do *É*, nenhuma filosofia da história é capaz de levar em consideração todas as lógicas possíveis da sociedade moderna, pelo menos não, considerando-as *igualmente importantes*. Dentre muitas, uma determinada lógica tem de ser selecionada como única ou talvez como aquela *essencial*. É este procedimento que solicita com urgência afirmações verdadeiras sobre o futuro histórico. Finge-se conhecer o desconhecido na forma da previsível (porque necessária) conclusão de uma única *lógica* da sociedade moderna. Quanto a isto é inútil se tal lógica supõe um fim por catástrofe ou salvação. Assim, para provar que há uma única lógica de *nossa* história, ou que apenas uma lógica de nossa sociedade é “essencial” para emitir-se afirmações verdadeiras sobre o “futuro histórico”, precisou-se transformar mentalmente esta única lógica de nossa história em “a lógica” da totalidade da história humana. Em síntese, ficou “provado” que a lógica escolhida (segundo os valores) para ser a única é, com efeito, a única.

As muitas histórias da humanidade (em sua diversidade) tornaram-se, assim, pré-histórias da história do presente, enfileiradas e arrumadas de acordo com a própria lógica do presente, a qual o filósofo queria provar que era a decisiva.

Trata-se exatamente de procedimento de tal tipo que a teoria da história rejeita. *Esta última não renuncia ao historicismo, mas antes quer torná-lo conclusivo*. Ela enfrenta o desafio de refletir historicamente sobre nossa história e fornece uma resposta à questão sobre o sentido da existência histórica. É por este motivo que deve começar pela reconstrução da contraditória lógica de nossa história. Tal ponto de partida contém, sozinho, inúmeras implicações teóricas e práticas, uma das quais é, nada menos, que a total reformulação da noção de História.

Nosso presente já não diz respeito apenas a uma única cultura mas a culturas bastante diferentes. Ele tornou-se, na realidade e não apenas em nossa imaginação, o presente de nossa humanidade. A “Conjuntividade” pertence agora a *todos* os povos que vivem na Terra. Ela engloba diversas culturas e estruturas sociais que têm *vários* passados e suas respectivas histórias. Convidamos

todos o mesmo tempo e espaço comum. Estamos estreitamente atados não apenas por laços econômicos e políticos, mas também pelo vínculo da responsabilidade moral. O futuro do presente depende de todas as culturas e sociedades do presente, quer sejamos ou não conscientes deste futuro. A mesmíssima estrutura social que acima defini como História é apenas uma cultura no meio de muitas. Como anteriormente já argumentei, esta história tem um conjunto de dinâmicas contraditórias e, pelo menos, uma dentre elas *pode* levar ao socialismo. Não há uma prova esmagadora que nos convença que semelhante lógica esteja incrustada em outras culturas com as quais compartilhamos nossa Conjuntividade, embora caso estejamos comprometidos com a promoção dessa lógica particular (aquela que potencialmente leva ao socialismo), temos de *querer* que todas as diferentes culturas, participantes de nossa Conjuntividade, *devam* desenvolver a mesma lógica. Deste modo, a História se torna um *projeto*, uma idéia sobre o futuro da humanidade. Nem é preciso dizer que, de mesmo modo ou de modo similar, para aqueles comprometidos com uma outra lógica da história moderna, a História pode representar igualmente um projeto. Entretanto, vivendo coerente com meu próprio comprometimento, defenderei o projeto de História a partir do ponto de vista da *segunda* lógica da sociedade civil.

Nessa maneira, a teoria da história concebe a História como um projeto a partir da perspectiva de uma de suas lógicas fundamentais. Ainda assim, ela não sugere, como o faz a filosofia da história, que esta História seja o resultado necessário de um passado chamado História, tampouco a teoria declara que a história *int*eira “possui” uma única lógica que necessariamente conduz à sociedade de equilíbrio instável. Muito menos sugere ela que o futuro da humanidade só possa ser imaginado como a continuação de nossa cultura, embora seja intenção a ela inerente que assim deva ser. Daí o projeto da História não implicar a reconstrução do passado como o passado da História. Dá-se justamente o contrário: a teoria da história renuncia à *constituição ontológica* da História. E se a História é apenas um projeto, não pode construir-se como um *desenvolvimento factual*.

A filosofia da história sempre lidou com o presente: a ontologização da história constituiu a consciência impingida do presente, o que tornou eficientes o alerta e a promessa. Embora incompleta, a teoria da história é igualmente uma filosofia, que, tanto

quanto a filosofia da história, também lida com o presente: a diferença é que ela está cônica disto. Esta consciência é simples resultado da aplicação da historicidade às suas próprias sugestões teóricas. Ela tem de formular promessa e alerta sem a comum superdeterminação experimentada nas filosofias da história.

O que pode uma teoria da história contar a respeito do passado? Se ela estiver consciente de lidar com o presente e de constituir a consciência impingida do presente, será capaz ainda de dizer, de algum modo, alguma coisa sobre o passado (exceção feita ao passado do presente)?

Se a teoria da História a *projeta* para o futuro, tem de admitir a *unidade da raça humana*. Devo aqui recordar a análise dos estágios de desenvolvimento da consciência histórica. A consciência da generalidade refletida (agora identificada como a teoria da história) *retorna*, de certo modo, à consciência da generalidade refletida em particularidade e a seu artigo de fé fundamental, o qual professa que todos os homens nascem livres e dotados de razão. Porém, uma vez que se formule como resposta à questão sobre o sentido de nossa existência *histórica*, a teoria da história está fadada a também historicizar este artigo de fé. A *gênese* da humanidade tem de ser compreendida como a “História” da raça humana; História com letra maiúscula.

Graças a isto, não se renuncia *completamente* à constituição da “História” do passado. Ela identifica-se com o desenvolvimento do *homo sapiens* e com suas *primeiras* manifestações de vida. Os ancestrais de todos os humanos eram caçadores e coletores em mais de 90 por cento de sua história. É razoável olhar-se esta história como algo que, de fato, era compartilhado. Todas as habilidades, impulsos e afeições fundamentalmente humanas — as habilidades para o raciocínio e para a liberdade — desenvolveram-se neste período. Isto e nada mais além disto constitui a fundação da promessa: de que no futuro *poderemos* compartilhar uma história; e de que poderemos novamente dividir a “História”, não mais de modo inconsciente, mas plenamente côneios. Só a *origem comum* pode levar-nos a pensar que uma lógica da sociedade civil, exatamente aquela que indica para a *liberdade* e para a *razão*, também *está fundamentada*, não em algum tipo de evolução necessária a formações históricas, mas sim na qualidade do *homo sapiens*, que é compartilhada por todos os espécimes da raça.

Aceitando-se isto, podemos explicitar o procedimento completo de constituição do passado como "História" — ontologicamente. Trata-se de uma presunção razoável que a "História" primordial — uma história vivida inconscientemente: uma história sem consciência de história — fosse dividida, a partir da revolução do neolítico, em *diferentes histórias*. A "História" em *si mesma* consiste na gênese. A "História" *para si mesma* pode ser o futuro, mas *não há garantia alguma nas histórias* de que, de fato, o caso venha a se passar assim. Pelas histórias, tampouco há garantia alguma de que ocorrendo assim, a "História-para-si-mesma" venha a seguir a única lógica da sociedade civil com a qual está comprometida a autora desses pensamentos. Dizendo de chofre: nem a gênese, nem histórias separadas são garantias do socialismo: elas nem sequer garantem a perseverança das idéias e dos movimentos socialistas incrustados em nossa história. O máximo que estamos autorizados a dizer é que elas *não excluem as idéias e os movimentos socialistas*, e uma vez que estou comprometida com esses, *obrigo-me, também, a acreditar que assim pode ser*.

Se a "História" for substituída por histórias (exceto quanto à gênese e ao passado de nosso presente), cai por terra todo o edifício da filosofia da história.

Sem dúvida, é preciso "arrumar", de um modo ou de outro, as histórias passadas. Como afirmou-se, a historiografia, único conhecimento verdadeiro que realmente trabalha com o passado, sem aplicar princípios de organização, tanto sincrônicos quanto diacrônicos, não consegue cumprir sua tarefa à altura. As inúmeras filosofias da história podem sugerir variados princípios de organização (coerentes com seus conjuntos particulares de valores), embora não estejam de modo algum obrigadas a fazer isto. Não obstante, não se pode "associar" as formações históricas segundo sua alegada "lógica desenvolvimentista inerente", deduzindo uma formação posterior de uma anterior, através do recurso ao conceito de "necessidade"; bem como tampouco se pode legitimamente selecionar e destacar das demais uma "sequência histórica mundial". A "História" não deveria ser imaginada como uma corrente de progresso ou de retrocesso, nem compreendida como eternas repetições encadeadas. É por isso que se precisa eliminar os "indicadores de progresso", como o foi, da totalidade do processo histórico, a "variável independente". A filosofia não deve sobrepor-se à história. Não há argumentos de peso que nos pudessem fazer

acreditar: que o desenvolvimento de *todas* as sociedades tenham seguido o mesmo padrão; que a mudança aconteceu em todas as sociedades por causa do *mesmo* componente, em todas, desenvolvido; ou que *todas* as sociedades entraram em colapso pelas mesmas razões. Com a ajuda de significativas teorias, a historiografia (e exclusivamente ela) pode resolver, em cada caso, questões tais como: por que e de que modo uma determinada sociedade desenvolveu e quais foram seus elementos fundamentais tanto no florescimento quanto na decadência.

Em lugar de nos olharmos como o objetivo da "História", podemos vê-la como nosso objetivo. Em vez de sermos expectadores de todas as gerações passadas caminhando no mesmo túnel escuro, cujo fim supostamente nos é revelado e apenas a nós; pensemos nelas como detentos em diversas prisões, como guerreiros em diferentes batalhas e como podendo, ocasionalmente, usufruir de um bem merecido descanso num oásis.

Como já se assinalou antes, um historiador que aceita uma filosofia da história como uma teoria "mais elevada", então, sempre a corrige em suas pesquisas e isto é verdadeiro mesmo que alguém aplique uma filosofia da história personalizada. As obras historiográficas limitadas à exemplificar a verdade de determinada filosofia da história foram sempre simplistas e não poderiam corresponder às expectativas do gênero. A efetiva contribuição das filosofias da história na reconstrução do passado foi devido ao fato delas responderem a questão sobre o sentido da existência histórica: a questão existencial levou à seleção e direcionou o holofote da pesquisa pelo significado sobre determinado ponto obscuro. Esta tarefa também pode ser cumprida pelas diferentes teorias da história. A ênfase sobre uma das várias lógicas da sociedade moderna, o modo como se a concebe, a maneira pela qual são interpretados os valores a ela relacionados; tudo isto pode levar à seleção e posicionar o holofote da pesquisa por significado de modo inteiramente equivalente ao *modus operandi* das filosofias da história. Certamente de modo algum, restringem-se à filosofia da história a aplicação de sentenças genéricas, as analogias ocultas e todos os demais procedimentos implicados na aplicação de princípios orientadores. Estes foram constitutivos da historiografia muito antes do surgimento da filosofia da história. A pressuposição, de que não haja tal desenvolvimento homogêneo; como aquele chamado "História", mas antes diversas histórias; não exclui a aplicação de ana-

logias, paralelos, tipologias do campo de ação da pesquisa. O fato de frisar-se que o surgimento, o florescimento e o declínio de diferentes culturas (de estruturas sociais) não pode definir-se pelo mesmo padrão, de modo algum, significa que padrões *similares* não possam surgir ou ressurgir em inúmeras culturas distintas. De um modo ou de outro, *todas* as sociedades precisam resolver os problemas da coexistência humana pelo simples fato de sermos seres humanos, sociais e históricos. Se alguém declara que, em todas as sociedades, há uma necessidade social de produzir pelo menos no nível da subsistência, não se fica obrigado a dizer, ao mesmo tempo, que o desenvolvimento das forças de produção é a variável independente em todas as culturas. Caso se afirme que a procriação e a socialização dos menores têm de ser regulamentadas em toda sociedade não se está obrigado a dizer, no mesmo fôlego, que o desenvolvimento da família é a variável independente ao longo de toda a história. Caso se afirme que todas as sociedades se exprimem através de significativas visões de mundo, não se fica comprometido a explicar todas as sociedades em termos de repetidas mudanças no espírito do tempo. Caso se aceite que estadistas, proeminentes gerais ou líderes religiosos tenham contribuído para modificações em diferentes culturas, não se tem obrigatoriamente de considerá-los como sujeitos históricos *par excellence*, como forças motrizes de todas as mudanças através da história. Tudo isto também se aplica a autores coletivos. Se alguém formula a afirmação genérica de que "se o poder não se encontra submetido ao Direito, a forma de dominação política normalmente degenerará em tirania", não se fica obrigado a fazer esta declaração como sendo uma "lei da História".

Devo aqui reconsiderar uma afirmação anteriormente feita que propunha que todas as histórias (passados históricos) estão igualmente próximos da humanidade. Nessa formulação, a noção de humanidade vinha interpretada como humanidade-em-si-mesma. Todas as histórias compartilham da mesma gênese e assim incorporam as diferentes possibilidades da espécie humana; todas *incorporam igualmente* uma possibilidade da espécie. Apesar disto, caso construamos a "História" como projeto, logo, como a *idéia* de uma humanidade-para-si-mesma, não deveríamos nunca aceitar, uma vez que não o podemos, a tese de que todas as histórias estão igualmente perto da humanidade. O critério definitivo para nossa avaliação das inúmeras histórias do passado é a circunstância

que nos levou a escolher uma lógica dentre as muitas de nossa sociedade e o modo como a avaliamos. *Escolhemos* nossa história (ou histórias) do meio de muitas outras. Dentro da estrutura da teoria relacionada com nosso compromisso, aquela que escolhemos estará mais próxima da humanidade.

As várias teorias da história hão de escolher diferentes história do passado. No que se segue, terei de ater-me à referência às possíveis escolhas daquelas teorias da história que projetam a "História" em concordância com a segunda lógica da sociedade civil, a qual considero como sendo socialista.

A consciência da generalidade refletida historiciza a afirmação fundamental da consciência da generalidade refletida em particularidade: que todos os seres humanos nascem livres e dotados de razão. Todas as filosofias da modernidade aceitam a liberdade como valor supremo, embora interpretem a mesma idéia de maneiras bastante diferentes. Alguns dentre estes fazem da *razão* uma parte da liberdade. Entretanto, pode-se interpretar a razão novamente de inúmeros modos, basicamente seja como racionalidade de valor, como racionalidade de objetivo ou, ainda, como ambas. A racionalidade de objetivo, por sua parte, pode ser interpretada como mera racionalidade instrumental ou como racionalidade de objetivo propriamente dita, ou como ambas. Uma teoria da história como a consciência impingida da generalidade refletida precisa aceitar a razão como inerente à liberdade. Isto é evidente porque, numa ou noutra visão de mundo, *toda* lógica da sociedade moderna implica a racionalidade. É por este motivo que a interpretação da razão torna-se decisiva para a interpretação da liberdade. Caso se formule o projeto da "História" guardando a segunda lógica da sociedade civil (considerando-se a democracia radical e a sociedade auto-administrada como equivalentes do socialismo), a racionalidade de valor deve ter o primado na interpretação da razão e conseqüentemente a noção de liberdade precisa implicar o *comprometimento moral*.

Por causa disto, a seleção de histórias há de dar preferência àquelas que estiverem *mais próximas* deste projeto — pelo menos no que diz respeito a alguns de seus valores aceitos — do que outras. Certamente, pode-se enfatizar, nas inúmeras teorias socialistas da história, diversos valores, bem como a seleção fundamental pode ser feita de diferentes maneiras. Pode-se escolher histórias com a maior liberdade pessoal; histórias com o mínimo de sofrimen-

tos; histórias que não sejam dominadas por pequenas minorias. Mas toda e qualquer teoria da história tem de fazer uma seleção e nenhuma delas pode aceitar que a "lógica desenvolvimentista inerente" da "História" possa levar de um período mais "remoto" a um mais "próximo". Apesar dos inumeráveis sofrimento da população, por que deveria um despotismo asiático estar mais próximo de nossos corações do que sociedades tribais pacíficas onde se desfruta a dignidade da pessoa humana? Poderia ser motivo suficiente o fato do primeiro ser "mais complexo", de ter desenvolvido forças superiores de produção, ou de caracterizar-se por uma sofisticada estrutura política? Uma teoria da história rejeita qualquer argumentação fundada na lógica do "apesar de". Com plena consciência da lógica contraditória das sociedades modernas, só admite a dialética *apenas na* sociedade moderna. Este é o motivo pelo qual uma teoria da história precisa rejeitar, *in toto*, a filosofia do retrocesso e da degradação, ao passo que, apenas *condicionalmente* rejeita a filosofia do progresso.

No próximo capítulo analisarei em detalhes este problema. Por ora, é bastante frisar que uma teoria da história não permite que se trate com desprezo a nossa civilização em comparação com outras precedentes. Uma vez que uma teoria adote a posição de uma determinada lógica existente nessa sociedade, ela precisa criticar severamente todas as demais lógicas nela incrustadas, ainda que sem escolher nenhuma outra história destituída da lógica cuja posição adotou-se aqui. O projeto da "História" e a construção da história comum (gênese) da humanidade é um produto de *nossa sociedade*, de nossa história, tanto quanto da filosofia da história. Mas num aspecto, a teoria está tão perto das questões vitais sobre suas origens quanto algumas filosofias da história. Se kierkegaard exaltasse a grandeza de Dom Juan em comparação com a "mesquinhez" de Dom Otávio, porque este não estava disposto a fazer justiça pelas próprias mãos, preferindo entregar o criminoso à lei, neste caso uma teoria da história não compartilharia de sua exaltação nem de seu desprezo. Nenhuma crítica de nossa sociedade deveria influenciar-nos a optar pela vingança pessoal em lugar da Justiça e da execução da lei; ou pela fome e pelo terror em massa, em vez de refinado artesanato. À minha moda, compartilho da escolha feita por C. Wright Mills ao referir-se a Atenas e a Jerusalém como sendo elas aqueles símbolos da história dos quais somos fundamentalmente devedores. O motivo é simples: uma pré-história

(com todas as qualificações de tal conceito) da segunda lógica da sociedade civil (com cuja evolução estou comprometida) é melhor identificada nestes dois *loci* históricos. Não se trata de nenhuma novidade. É recorrente em nossa história, sendo mesmo aceita, embora não seja professada abertamente, por inúmeras filosofias da história. A seleção dessas duas histórias (e talvez de algumas outras) nada têm a ver com o "alinhamento" de culturas. A natureza exemplar delas não implica a presunção de que nossa cultura "regrediu" nos últimos 2500 ou 2000 anos. A escolha não é ontologizada. Trata-se de uma escolha de valor e como tal é para ser entendida.

Além da seleção de histórias do ponto de vista do projeto da "História", uma teoria da história também acarreta um critério geral e onibrançante para teorizar sobre as histórias. O valor da liberdade, interpretada como liberdade de personalidade e como um compromisso racional de valor de todos que são dotados de razão, funciona como um padrão de medida para várias histórias e define a abordagem para todas elas. A parcialidade pela liberdade, se destituída da imagem da "marcha da história", do "alinhamento" das culturas, ou do argumento do tipo "apesar de", acaba como parcialidade a favor daqueles que estavam e estão privados da liberdade. *Trata-se da parcialidade por aqueles que mais sofreram*. Se chegou-se a isto, ou seja, à parcialidade por aqueles que mais sofreram, então a teoria da história já não seleciona. Ela é parcial por *todo tipo de sofrimento*. Uma vez que tal abordagem seja assumida, todas as histórias voltam a ficar igualmente próximas da humanidade.

20º Capítulo:

O progresso é uma ilusão?

Foi enquanto construção da filosofia da história, que se compreendeu a "História" como reflexão sobre civilização moderna e a sociedade caracterizada pelo equilíbrio instável como projeção daquela. As categorias de progresso ou retrocesso universal constituem, assim, auto-reflexões dessa civilização ontologizadas no processo de *transcensus*. Cronistas e "legisladores culturais" de certas culturas elevadas anteriores à moderna, vez por outra, referiram-se às noções de desenvolvimento, de ápice e de declínio quanto a determinadas sociedades, mas jamais produziram a idéia de uma tendência universal apontando "para cima" ou "para baixo" ao longo de toda a História. As categorias de progresso ou retrocesso nasceram nos tempos modernos; primeiramente, porque ambas exprimem a forma de existência da idade moderna; em segundo, porque a universalização, como tendência e idéia, lhe é sinônima. Até agora só houve uma sociedade que pode ser adequadamente concebida em termos de progresso ou retrocesso — a nossa sociedade. Nem é preciso dizer que isto, nem de longe, se trata de uma idéia nova. Entretanto, as filosofias da história adotaram a postura de que é específico de nossa cultura induzir-nos a *reconhecer* as tendências gerais de progresso ou retrocesso através da "História". Como se mostrou, esta é uma consciência falsa da filosofia da história. Uma teoria da história convence-nos da validade da proposta teórica de que, em sociedades, que não desenvolveram as noções respectivas, *não existe* progresso ou retrocesso algum, logo não podemos a "reconhecê-los". O progresso ou retrocesso só podem es-

tar relacionados com uma civilização que elabore estas respectivas noções. Decorre disto que uma teoria da história não consegue, tampouco, aceitar a doutrina do "eterno retorno". A idade moderna não repete certos padrões históricos anteriores, exatamente, porque só nela surgem as noções de progresso e retrocesso, as quais refletiram sobre esta nova forma de existência.

Depende da significativa visão de mundo do filósofo ou da filósofa e da aplicação que faça do sistema de valor como idéias reguladoras na reflexão sobre o presente, se ele ou ela venha a entender e definir a idade moderna em termos de progresso ou retrocesso. Passarei, em seguida, a reconstruir a idade moderna principalmente do ponto de vista do progresso, pela simples razão que a teoria da história por mim defendida, tanto teórica quanto praticamente, deixa-se guiar pela idéia reguladora de progresso.

Selecionar um indicador de progresso e usá-lo como padrão de medida para avaliar a quantidade de progresso em diferentes culturas significa reivindicar para nós a posição do absoluto; de Deus. Ao fazermos isto, situamo-nos *fora* da história, embora não tenhamos tal direito, uma vez que *somos* história. Isto é igualmente verdadeiro com relação aos indicadores de retrocesso e de eterno retorno. Quando Kierkegaard abandonou a concepção hegeliana de espírito do mundo e concebeu a história como um teatro de marionetes onde as cordinhas dos atores fantoches são manipuladas por Deus, rejeitou a influência de seu grande antagonista com muito mais amplitude do que pensara.

Collingwood propõe que "se houver ganho *sem nenhuma* perda correspondente, então, existe progresso. Em nenhuma outra condição pode haver progresso. *Se há alguma perda, torna-se insolúvel o problema da comparação entre perda e ganho.*"⁵⁰ De forma alguma temos autoridade para selecionar um ou outro ganho e declarar que as perdas são de importância secundária ou que não sejam essenciais. Tampouco estamos autorizados a selecionar apenas as perdas e declarar os ganhos como sendo de importância secundária ou não essenciais. O *descaso* das teorias do progresso e do retrocesso por seres humanos vivos, por seus sofrimentos e por suas alegrias é algo espantoso; na verdade, é chocante. A aplicação dos dois indicadores (pela primeira vez empregados por Marx) constitui a única tentativa sincera de superar a arrogância das teorias de

progresso e retrocesso. Contudo, apesar do tão merecido respeito que uma responsável teoria da história deve tributar a esta proposta teórica, não pode com ela concordar, por causa do desigual status que os dois indicadores ocupam na teoria marxista. Posto que todas as perdas sugerem sofrimento humano e que todos os ganhos indicam felicidade humana, toda comparação de culturas, levada a efeito pela aplicação dos indicadores de progresso ou retrocesso, implica o *uso de seres humanos como meros meios*. Porém, é precisamente isto que se exclui pelo valor mais elevado da teoria da história. Uma teoria da história precisa aceitar a proposta de Collingwood. Só podemos falar de progresso se "houver ganho sem nenhuma perda correspondente". (Do mesmo modo como só estaremos autorizados a falar de perda, se não houver nenhum ganho correspondente.)

Conclui-se disto que nem mesmo o desenvolvimento de *nossa* sociedade, de *nossa* cultura — "a História" aceita uma definição quer como progresso, quer como retrocesso. Sempre houve e ainda há no presente ganhos e perdas correspondentes. Não estamos autorizados a declarar que os ganhos foram aquilo que "realmente" importou e não as perdas, ou vice-versa. Volto a afirmar, já que a estrutura da "História" constitui a expressão teórica de nossa história, todas as filosofias da história decidem exatamente sobre esta questão. Se elas consideram, em *nossa* cultura, os ganhos como sendo decisivos, então, "assinalam" progresso na "História"; caso considerem preponderantes as perdas, "assinalam" retrocesso. Eis porque a crucial questão trata de progresso e retrocesso em *nossa* cultura — naquela mesmíssima sociedade na qual nasceram as categorias de progresso, seja *universal* ou não.

Se "medirmos" nossa cultura em termos de progresso ou de retrocesso, então, para a definição de sua real e efetiva tendência, não existe qualquer diferença entre os conceitos de progresso e de retrocesso. Há, contudo, uma diferença. Permitam-me novamente citar Collingwood: "Há uma outra coisa que a reflexão histórica pode e deve fazer: *que é criar, ela própria, este progresso*. Pois, o progresso não é um simples fato a ser descoberto pelo pensamento histórico: é apenas através do pensamento histórico que aquele pode vir à luz."⁵¹

Afirmar que não há nenhum progresso nem retrocesso na sociedade moderna porque há tanto ganhos quanto perdas que são incomensuráveis, amenos que tomemos os seres humanos como

meros instrumentos, coisa que não devemos fazer. Contudo, ainda se deve enfatizar que existe progresso e retrocesso na sociedade moderna, na medida em que as *idéias* de progresso (universal) e retrocesso nasceram nesta sociedade e que tais idéias expressam a forma de existência dela. Outrossim, apesar de *ambas* representarem a consciência impingida de nossa existência histórica e, assim, de nossa consciência histórica, suas *funções* são diferentes. A idéia de progresso nos fornece uma *norma para criar progresso*, enquanto que a idéia de retrocesso nos proporciona uma norma para uma forma de vida num mundo cada vez mais trevoso. Em consequência, a norma da idéia de progresso *pode ser considerada universal* (apesar de nem todas as teorias de progresso reivindicarem universalidade), ao passo que a norma da idéia de retrocesso não pode, por razões de princípio, ser universalizada. A norma enraizada na idéia de progresso pode ser considerada vinculante para toda a humanidade; ao passo que aquela enraizada na idéia de retrocesso só pode ser vinculante para uma elite escolhida. Já disse antes que a *universalização* constitui uma tendência fundamental em nosso mundo moderno, na "História". Eis porque a idéia de progresso *exprime* a forma de existência de nossa cultura moderna de modo mais adequado do que aquela de retrocesso.

Em resultância, mesmo se eu me recuso a reconhecer qualquer progresso real em nossa sociedade (moderna), sinto-me autorizada a dizer que *existe progresso nela*, na medida em que foi ela quem pariu a idéia de progresso enquanto *um valor*, como uma idéia reguladora, tanto em seu uso teórico quanto no prático. *A vontade de criar progresso já é progresso*. A idéia de progresso e a vontade de criá-lo constituem realidades: existem; existem *aqui* — representando *um ganho*. *Se a idéia de progresso for concebida guardando o espírito da norma "ganho sem perda", tornar-se-ia ela mesma um ganho sem perdas*. Isso é, de fato, aquilo de que trata, ou deveria tratar, uma teoria socialista autêntica. Recusa-se a comparar o incommensurável, a decidir se este ou aquele determinado ganho ou perda foi ou é mais ou menos importante. Sua idéia de progresso é aquela do ganho sem correspondente perda porque ela recusa a usar seres humanos como simples meios, como meros instrumentos. Esta abordagem proclama que sua simples aceitação como uma teoria para ações sociais já constituiria um ganho sem perdas.

A Teoria da história abre um horizonte no qual o progresso não é aceito como um fato, mas tampouco se o denuncia como

uma ilusão. Progresso é uma idéia e, logo, uma realidade. No entanto, na medida em que essa idéia implique um reconhecimento, de fato, do progresso, ela fica ambígua, pois implica uma *contradição moral* que é o consentimento do uso de outros seres humanos como meros meios. Trata-se de um ganho que não exclui as perdas, daí ser apenas um ganho condicional. Apenas se tal contradição moral chegar a ser resolvida é que esta própria idéia de progresso poderia tornar-se, incondicionalmente, um ganho factual. É claro que ninguém sabe se a dita contradição, de fato, acabará resolvida por todos aqueles cuja intenção seja criar progresso. Porém, todos que aceitam este conceito e norma de progresso já estão comprometidos com a promoção da solução.

Até aqui, foi tido como dado que as idéias de progresso e de retrocesso universal expressam as formas de existência da cultura de equilíbrio instável. Contudo, o surgimento de tais categorias, apenas na modernidade, é justamente o que parece ser a única prova da proposta teórica. Isto não é uma fundamentação suficiente. Parece necessário retornar mais uma vez ao "mundo vital" da modernidade.

A sociedade de equilíbrio instável e de lógicas desenvolvimentistas contraditórias constitui a *sociedade descontente*. É o Capital Para-Frente quem faz surgir esse descontentamento que é, ao mesmo tempo, estimulado por ele. O fenômeno de que estou falando não é um descontentamento qualquer com a condição pessoal, com a corrupção das instituições políticas ou com a perda dos vínculos morais. Tais tipos de descontentamento sempre motivaram os seres humanos em sua luta pelo "melhorar na vida". O fenômeno em pauta é um descontentamento com o próprio mundo da vida como um todo; com os próprios valores e não só com a não fruição deles; com as instituições econômicas e políticas existentes *em geral*; e não só com os modos de atuação deficiente ou corrupto delas. Trata-se de um descontentamento holístico, não é um desagrado específico. Ele frisa não o desejo de restaurar uma ordem anterior nem a intenção de corrigir a atual; mas sim o desejo de transcender as limitações de caráter social e pessoal em sua totalidade. Tendências radicais, política e socialmente de diferentes origens não são as únicas formas de expressão do descontentamento holístico. O choque entre gerações e a decisão das mais novas de deixarem para trás o modo de vida de seus pais tornaram-se fenômenos comuns, como mostrou Ernst Fischer, a partir da Revo-

lução Francesa. Nenhum modo permanece fixo para sempre; assim, todo viver é experimentado como insatisfatório. E as novidades, que vêm substituir as anteriores, logo terminam igualmente insatisfatórias e, assim por diante, *ad infinitum*. As filosofias da história, zelosamente, fazem o mesmo. A maioria das teorias do progresso prometeu-se uma mudança total: a *redenção* da tensão ou descontentamento. As teorias do retrocesso ontologizaram e justificaram o mesmo descontentamento, deixando cair uma total censura, quer sobre o mundo, quer sobre a eterna luta entre as existências biológicas e sociais. O descontentamento foi transformado tanto em esperança quanto em desespero absolutos.

As teorias da história refletem sobre o mesmo descontentamento, mas de modo diferente. Seus princípios implicam a *ativação* da insatisfação, mas ao mesmo tempo sua *desabsolutização*.

Se o progresso é a idéia de ganho sem nenhuma perda, a aceitação dessa idéia implica descontentamento, não apenas pelas perdas *per se*, mas também pelos ganhos obtidos ao preço de perdas. Estamos obrigados, ao mesmo tempo, a não usar outros seres humanos como meros instrumentos ou meios. Também nós somos seres humanos; em conseqüência, tampouco devemos usar-nos, a nós próprios, como meios. Ninguém tem o direito de estar satisfeito num mundo no qual outros estão sofrendo. Somos obrigados a ajudar, somos obrigados a tudo aquilo que pudermos para diminuir a perda e mitigar o sofrimento, contanto que nunca usemos outros seres humanos como simples instrumentos. Esta cláusula é inerente à norma, posto que isto causaria *novos sofrimentos e novas perdas* incomensuráveis com possíveis ganhos alcançáveis através de nossas ações. Mas quando tivermos feito tudo aquilo para o quê temos poder (o que consiste em nosso dever) precisaremos aprender a gozar nossa vida *assim como ela é*. Precisamos aprender a retirar o melhor — a maior quantidade possível de *satisfação* — dela, porque só recebemos esta vida, e não deveríamos usar a nós próprios como meros instrumentos. Quem quer que sinta satisfação não entrará em desespero. Quem quer que cumpra o seu dever tem direito à esperança. A questão não é se o estado de uma "descontente satisfação" seja fácil ou difícil de alcançar, mas se isto precisa ser proposto. O culto narcisista de si mesmo e a exaltação ativista do auto-sacrifício no altar do futuro não constituem as atitudes mais viáveis e mais facilmente generalizadas; ao contrário, são, talvez, neste sentido as menos propícias.

De um modo ou de outro, a sociedade descontente é a sociedade do progresso. O descontentamento total é também um descontentamento *universal*. Em termos simples, *todos* têm o direito de estarem insatisfeitos, uma vez que o contentamento *de cada um* pode ser considerado um objetivo. Isto não significa que cada qual *esteja*, de fato, insatisfeito por causa da situação de cada um dos demais, mas que todos têm o direito de estarem descontentes com sua própria situação. As noções de igualdade e de liberdade são compreendidas como *universais*. Assim, todo aquele que sofreu e sofre pela falta delas pode justificar seu descontentamento pela sua situação e, assim, reivindicar liberdade e igualdade.

Uma teoria da história precisa aceitar a universalização do descontentamento como um ganho. Além do mais, a idéia de universalização tem de ser considerada como *um ganho sem perdas*, mesmo que a atualização desta idéia produza não apenas ganhos, mas também perdas. Aqui, deve-se tornar mais específica a declaração de que a idéia de progresso tenha de ser reconhecida por uma teoria da história como progresso factual. Quanto à idéia de universalização do descontentamento: a idéia de que, em situação de desigualdade ou em privação da liberdade, todo ser humano tem direito à insatisfação constitui, com efeito, um progresso alcançado pela sociedade de equilíbrio instável. Trata-se de algo condicional, mas esta condição é *aquela* sem a qual a nova idéia de progresso (ganho sem perda) sequer poderia ter aparecido.

Ter direito de estar insatisfeito pressupõe a posse de direitos. Só quem tem direito a estar descontente insere-se no corpo político de uma sociedade na qual a insatisfação pode expressar-se através de canais juridicamente garantidos. Outros podem estar descontentes *sem terem o direito de estar*. Podem pedir favores mas não podem recorrer aos direitos. A declaração dos "direitos humanos", a expressão da universalização da liberdade e da igualdade, foi a pedra fundamental do direito ao descontentamento, mesmo antes que vários estratos de oprimidos sociais pudessem ser incluídos no corpo político. Aplicar qualquer noção de progresso a sociedades que neguem o direito à insatisfação consiste num procedimento *particularístico* que contradiz os universais cujo ponto de vista pretende expressar.

Aconteceu que muitos filósofos da história, ao aplicarem os conceitos de progresso ou retrocesso à "História" como um todo, deixaram inteiramente de considerar metade da humanidade: as

mulheres. Na verdade, é estarrecedor o fato que, ao "alinhar" as culturas segundo a "lógica desenvolvimentista inerente" a elas, os filósofos não se tenham dado conta que a sorte das mulheres, praticamente, nunca se alterou. Para ser exata, seu destino ocasionalmente mudou, mas principalmente *dentro* da mesma cultura e não no percurso de transformação de uma cultura para outra. (Fourier, o único pensador que estava realmente consciente desse problema, criou, de modo totalmente arbitrário, uma linha que, também quanto a isto, apontava "para cima".) A liberdade podia (como o fez) passar de "um" para "muitos", mas nestes "muitos" nunca se incluíam as mulheres. O "desenvolvimento de forças de produção" poderia levar a "diferentes relações de produção", mas as mulheres nunca deixaram de ser propriedade dos homens. (Engels, embora também um dos poucos conscientes deste fato, continuou a usar a teoria do progresso universal acompanhada do argumento "apesar de".) Até aqui, as mulheres nunca pertenceram a nenhum tipo de organização política, seja simples ou complexo, democrático ou despótico; para as mulheres todas estas sociedades organizadas eram igualmente despóticas. Até mesmo as mais exemplares culturas, que respeitavam a liberdade como valor racional, excluíam desta liberdade as mulheres. As "personalidades históricas mundiais", fossem seus generais, estadistas ou cientistas, eram, quase que exclusivamente, machos. A única contribuição das mulheres para a história, como tal reconhecida, resumia-se ao fato delas terem dado à luz os homens históricos mundiais. Elas estavam cumprindo uma tarefa da natureza, mas não da sociedade; atribuía-se-lhes um papel aistórico. As mulheres nunca *fizeram* história, puderam apenas *sofrê-la*, sempre acompanhadas daqueles que mais sofreram.

Quando uma teoria da história afirma que a "História" equivale à idade moderna, que o "progresso" (como uma idéia e neste significado como realidade) é a forma de existência exclusiva de nossa história, formula uma afirmação que é *óbvia* para, pelo menos, metade da humanidade. Ela adota a posição daqueles que, considerando-se globalmente *todas* as histórias da civilização, foram os que mais sofreram.

Nossa cultura é a primeira na qual a mulher tem o direito de ficar descontente. É a primeira que proporciona à metade da humanidade a possibilidade de fazer história e não de apenas *sofrê-la*. Não obstante, mesmo que substanciais perdas possam ocorrer

durante a realização dessa possibilidade, a última realização constitui um ganho sem perda e, enquanto tal, é progresso. Relaciona-se com o novo conceito de liberdade e igualdade que abarca todos os seres humanos, todos os estratos sociais, todas as classes, todas as nações e ambos os sexos. Para todos, o direito ao descontentamento indica que o progresso está aí para todos e todos podem contribuir para ele.

É óbvio que a idéia de progresso pode ser (e, na verdade, foi) formulada do ponto de vista de inúmeras lógicas da sociedade moderna; fosse do ponto de vista do capitalismo e da industrialização (modernização), fosse do ponto de vista da segunda lógica da sociedade civil (o socialismo como radicalização da democracia). O direito universal ao descontentamento, como relativo aos conceitos universalizados de liberdade e de igualdade, é formulado e reivindicado por aqueles que promovem a segunda lógica da sociedade civil. Entretanto, consiste na mais profunda contradição da sociedade de equilíbrio instável o fato de que, enquanto ela expande seu projeto (a "História") e, desse modo, subjuga inúmeras outras histórias, junto com suas lógicas peculiares, sobreponha a estas as várias lógicas de seu próprio desenvolvimento, *com exceção da segunda lógica da sociedade civil*. Porém, ao mesmo tempo, a idéia, que está incrustada na segunda lógica da sociedade civil e que implica o direito de todos estarem descontentes, disseminou-se já despojada da lógica interna que originalmente expressou. Como resultado, as contradições internas da sociedade de equilíbrio instável externaram-se de modo particular. Diferentes histórias revoltaram-se contra a expansão do projeto da "História", que os subjugara à lógica da industrialização e do capitalismo e que se mostrou incapaz de implantar nelas a segunda lógica da sociedade civil. A ideologia dessa revolta é tomada de empréstimo ao arsenal teórico da segunda lógica da sociedade civil, sem qualquer raiz no contexto vital e na estrutura social das sociedades revoltadas. A adoção do ponto de vista da segunda lógica da sociedade civil implica o reconhecimento que todas as revoltas perpetradas à luz dessa idéia são justificadas, mas não se deveria considerar como progresso nenhuma sociedade que resulte dessa revolta, caso ela não ponha em destaque a segunda lógica da sociedade civil. A realização das várias lógicas inerentes à cultura de equilíbrio instável, em separado e em países afastados, pode causar em alguns deles a uma "emancipação sem liberdade". Contu-

do a democracia não deve fazer concessões. Nenhum despotismo ou obscurantismo deve ser entendido como "progresso", ainda que resulte de um movimento originalmente com intenções emancipatórias. Por outro lado, é totalmente legítimo o processo de libertação pelo qual as diferentes histórias repelem a "expansão" de nosso projeto de "História". Pode-se esperar (mas apenas esperar) que a unidade da "humanidade em si mesma" possa conduzir à "humanidade para si mesma" à altura da segunda lógica da sociedade civil. Compartilhar dessa esperança também obriga a comprometer-se a favor dela. Contudo, não existe *nenhum conhecimento* sobre se, de fato, este será o nosso futuro. O progresso não é uma característica da história como um todo. Nasceu junto com nossa idade moderna e poderá, muito bem, desaparecer com ela. Ao criar e manter o progresso, pelo próprio ato de criação, pode-se acreditar (e não saber) que ele terá continuidade. O progresso futuro não é uma necessidade, mas um valor com o qual estamos comprometidos e é através desse ato de comprometimento que ele se torna uma possibilidade.

As histórias são histórias de assassinatos, humilhações, saques, pilhagens, labutas mesquinhas, sofrimentos. Como cultura de equilíbrio instável, a História nada tem para orgulhar-se; é uma cópia fiel de suas antepassadas. Por duas vezes, neste mesmo século, a pequena Europa foi sangrada e devastada. Crimes monstruosos tornam o progresso objeto de ridículo e, também, assim o torna a indiferença dos povos do "mundo civilizado" que assistem imperturbados tais crimes, enquanto conseguem fingir que os ignoram. Se tal indiferença se deve a cruel egoísmo ou se constitui um mecanismo de defesa contra o sentimento de impotência, o fato é que, em ambos os casos, dá rédeas frouxas aos criminosos. É um sacrilégio admitir a idéia de progresso *factual*, numa era na qual puderam ocorrer coisas como o Holocausto, o Gulag e Hiroshima e, mesmo depois de todas as promessas solenes em sentido contrário, voltar a ocorrer no Camboja (cujo nome figura aqui como representante de todos os genocídios das últimas duas décadas)

Ninguém tem o direito de censurar a natureza humana uma vez que nenhum ser humano está acima de sua espécie. Além disso, censurar a natureza humana é autocontraditório, posto que o

censurado e quem censura são ambos expressões da mesma natureza humana. As tarefas que nossa época exige tornaram-se enormes. Apesar de dividido, o mundo tornou-se *um único*. Os atores do presente confrontam-se com itens de informação que vêm de toda parte: estão esmagados pelo horror. Dia após dia, eventos terríveis tornam-se antiquados, superados por outros ainda mais tremendos. Ser apenas consciente significa comportar-se como Atlas no poema de Heine: pôr às costas a canastra contendo os sofrimentos do mundo inteiro. O mundo todo pesa em nossa consciência.

Tornou-se um truismo da linguagem jornalística de hoje que o primeiro genocídio tenha acontecido em nosso século. Aqueles que constantemente repetem isto ignoram que a primeira grande obra da literatura mundial (um outro projeto da "História") descreve um genocídio — a destruição de Tróia e a matança de seus habitantes. O ápice da república de Roma (que todos aprendem nas escolas) também conheceu um genocídio. O lugar onde outrora se erguera Cartago foi devastado pelos bravos soldados romanos e os antigos habitantes da cidade foram mortos ou vendidos como escravos. "Victrix causa diis, sed victa Catoni": mesmo que (conforme aclamado por Lucan) Catão sentisse simpatia pelos vencidos, as divindades estavam do lado do vencedor, o que demonstrava que não se precisava ficar com a consciência pesada pelo que acontecera. Entretanto, a afirmação de que os primeiros genocídios foram feitos em nosso século não se deve à ignorância. Esta "deslembração" é a expressão de um fenômeno radicalmente novo. Como não existe, na história do presente, nem menos nem mais feitos monstruosos do que nas histórias do passado, assim, não há nem mais nem menos genocídios; nós simplesmente temos uma consciência errônea sobre eles; "nós em geral", uma vez que os genocídios não podem ser aceitos como companheiros de nosso projeto de progresso — carecem de harmonia com nossos valores e, com efeito, os contradizem, deixando-nos com sentimento de ultraje. Ainda assim, isto por si não bastaria para evocar a náusea da consciência. Alguém pode (e deve) sentir estas náuseas apenas se for o autor ou cúmplice dos feitos malignos. Contudo, crimes hediondos nos fazem sentir agonia na consciência, mesmo sem sermos seus autores ou cúmplices. Isto só pode ser explicado, presumindo-se que, quer queiramos ou não, também compartilhamos de um outro sentimento: o de que os crimes em pauta *podiam ter sido evitados por nós*, bastante para isso que estivesse-

mos decididos a fazê-lo. Sentimos *uma responsabilidade pessoal* por todas as ações que aniquilam e cancelam aqueles valores que consideramos válidos. Tal sentimento de responsabilidade poderia ser tido como imaginário: afinal de contas, o que pode uma pessoa diante dos poderes desse mundo? Contudo, não é imaginação nem fingimento, mas sim um dos sentimentos mais autênticos. Todos temos o poder de fazer, pelo menos, *alguma coisa* contra os horrores do mundo. Se essas ações forem cumulativas, poderiam chegar a ter um peso significativo.

A má consciência também pode tornar-se uma armadilha. Aprendemos com Freud que a tensão de sentimentos de culpa podem reduzir-se quando se transformam em culpa real (factual). Tal tensão pode ser facilmente manipulada através de uma "conversa fiada" sobre a natureza humana corrupta. Pode até induzir-nos a abandonar o valor do progresso, trocando-o por um tipo qualquer de ética fundamentalista no processo de obscurantismo. Em poucas palavras, pode promover escapismo de todos os tipos. No entanto, pode igualmente transformar-se em alívio do sofrimento: em atitudes de ajuda. A opinião pública e sacrifícios privados podem evitar crimes, caso acudam a tempo. A idéia de progresso só pode demonstrar-se válida se todos se comprometerem a agir de comum acordo. Nosso século não há de terminar do mesmo modo vergonhoso como começou e desenrolou-se.

21º Capítulo:

A necessidade da utopia.

Vimos que as filosofias da história enunciam afirmações verdadeiras sobre o futuro histórico como um todo. Se aderissem à teoria do progresso, haveriam de inferir o *Deve* do *É*, de modo que aquele se tornasse o resultado necessário deste último. Tanto o *Deve* quanto o *Deve* são igualmente historicizados. O *Deve* divide-se em *Deve-Ser* e *Deve-Fazer*, ambos produzidos por um *É*, considerado este mesmo como um produto da totalidade da "História". Esta é exatamente a razão pela qual tanto o *Deve-Ser* quanto o *Deve-Fazer* são tidos como os resultados de toda a história humana. Como resultado, ambos derivam da lei universal da evolução. Constituindo necessárias conclusões do desenvolvimento da "História", não podem ser compreendidas como duas formas de *Deve*, mas sim como duas formas de *É*. Aquilo que deve ser *é* e *será* ou não *é* mas *será*. O *Dever* é traduzido nos tempos presente e futuro da existência. Contudo, tal tradução é feita com uma consciência falsa. Se o *Deve* for apenas uma ficção da imaginação e precisar ser apreendido como o resultado do *É* — como *É* temporalizado, todas as formas anteriores de existência da "História" precisam ser identificadas, nada menos do que com o *Deve* e, em consequência, cai por terra toda a lei universal do desenvolvimento. Mas a forma do *É* (no presente e no futuro) foi colocada à frente, como valores, e como a realização do mais alto dos valores, ou seja, aquele da liberdade. Eis porque o *Deve* como *É* não pode estar situado no passado. Nas filosofias da história, estes se parecem com namorados que, após séculos de noivado, encontram-se no tálamo nup-

cial do presente e/ou do futuro. Este casamento significa o fim da história (ou pré-história) pelo qual dobram os sinos.

Ressaltei que toda filosofia infere o Deve do *Ê*, mas isto fica distante de caracterizar a exigência da filosofia em *identificar* Deve-Ser com "Será" e Deve-Fazer com "Será-Feito", vigendo apenas como "Poderá-Ser" e "Poderá-Ser-Feito". Mas, mesmo neste, caso a inferência tem de ser válida. A filosofia precisa reconstruir a passagem do *Ê* ao Deve. Isto aconteceu até mesmo com Kant, que inferiu o imperativo categórico do fato da pura razão prática.

Obviamente a teoria da história constitui uma filosofia *incompleta*.

São vários os motivos disto.

a) Uma vez que qualquer teoria da história aplique a si mesma o historicismo, ela temporaliza, ao mesmo tempo, tanto o *Ê* quanto o Deve. Reflete sobre seu Deve como sobre a consciência de nossa existência, como sobre a consciência da "História", que é o codinome da sociedade de equilíbrio instável. A este respeito não difere de certas filosofias da história, mas sem compartilhar da presunção destas de que este Deve seja um desfecho necessário da "História" do passado e do presente. Entretanto, ao ser historicizado, o Deve não pode ser completamente *formalizado*; ele tem de conotar também certos valores substanciais (materiais): aqueles que surgiram ou que foram universalizados na sociedade de equilíbrio instável. Além do mais, as muitas tentativas de formalizar o Deve são igualmente refletidas pela teoria da história como expressões de *nossa* historicidade. Todas as inúmeras fórmulas fornecidas por aquelas tentativas são entendidas como *valores* escolhidos por *nossa* historicidade.

b) Uma teoria da história infere suas duas formas de Dever (Dever-Ser e Dever-Fazer) do *Ê*, tanto quanto o fazem todas as demais filosofias. Ela adota a postura — comum à maioria das filosofias — em que "aquilo que deve ser feito" pode ser feito e que "aquilo que deve ser" *pode* ser. Entretanto, ela não presume que aquilo "que deve ser" *será* e tampouco que "aquilo que deve ser feito" *será feito*. Marx sugeriu, certa feita, que a humanidade nunca estabelece para si mesma um objetivo que não possa alcançar. Esta é uma afirmação típica da filosofia da história. A teoria da história a substitui por outra, menos ambiciosa, mais realista e mais *vinculante*: que a humanidade nunca produz valores que não possam ser observados e constantemente sustentados.

Assim, toda teoria da história formula seu Dever na própria forma de Deve (e não de *Ê*), ou seja, como idéias e normas, sugerindo também que os valores que devam ser sustentados possam sê-lo simplesmente porque exprimem e incorporam a consciência de nossa *mesmíssima* existência e por terem sido formulados afim de serem sustentados. Os diversos Deveres da teoria da história existem e são co-constitutivos de nosso Ser porque regulam, ao mesmo tempo, tanto teoria quanto ação. Entretanto, *não* representam objetivos que possam ou não realizar-se. Constituem medidas de todas as *avaliações*, diretrizes para *todos* os objetivos inerentes a todos os postulados daqueles atores que reconhecem sua validade e estão prontos para sustentá-los. Se os objetivos estabelecidos no espírito desses dois tipos de Dever serão realizados ou não, é coisa que ninguém sabe. Sustentar os valores significa nem mais nem menos do que uma obrigação de formular apenas aqueles objetivos sem contradizer os dois Deveres, sem que se abram exceções, sem admitir o argumento "apesar de", bem como significar que, em colaboração com tudo isto, devemos nos esforçar para realizar os objetivos em sintonia com os diversos tipos de Dever.

c) Como foi dito, uma teoria socialista da história elabora seus dois tipos de Dever através da segunda lógica da sociedade civil. Tal lógica existe e os dois tipos de Dever da teoria socialista constituem Deveres deste próprio *Ê*. São idéias produzidas por esta tendência que reagem e continuamente a reproduzem. Permitam-me frisar: enquanto a segunda lógica da sociedade civil existir, estes dois tipos de Dever existirão, mesmo que sua existência exterior seja desnecessária e que não sejam necessários para sobrepujar todas as demais lógicas inerentes à nossa sociedade. Quem quer que se comprometa com a segunda lógica da sociedade civil também o faz com relação a estes dois tipos de Dever; com o estabelecimento e a concretização dos objetivos no espírito desse comprometimento, caso esta lógica desabroche ou não.

Uma teoria da história é uma consciência da sociedade de equilíbrio instável, orientada para o futuro e descontente, da sociedade na qual irromperam os conceitos de progresso ou retrocesso universais. Ao afirmar uma lógica real dessa mesma sociedade, a teoria socialista da história aceita a idéia de progresso. Está comprometida com o progresso, embora sem presumir que até agora tenha havido qualquer progresso exceto, é claro, o aparecimento da idéia de progresso com a qual a teoria se compromete.

Assim, a idéia de progresso (interpretado como ganho sem perdas correspondentes) constitui o *Deve-Ser desta teoria*. Trata-se de um valor e, como tal, a idéia de uma sociedade futura. Em suma, a idéia de progresso não pode ser concebida sem uma idéia de futuro. Contudo, as teorias da história, prontas para criar progresso, recusam-se a formular afirmações verdadeiras sobre o futuro. Esta é a razão pela qual sua idéia de futuro assume a forma de *utopia*. Não se trata do futuro que é inferido do *É*, mas a *utopia de um futuro*. Tal utopia constitui uma imagem da universalização factual e da concretização daqueles próprios valores entaizados na segunda lógica da sociedade civil. Trata-se de uma *imagem holística*. Embora contenha a realização de todos os valores universais, não sugere que estes, de fato, se atualizarão ou serão realizados. Ela propõe que os conflitos do presente e do futuro *devem ser* e podem sê-lo cada vez mais solucionados de tal modo que nossa sociedade assemelhe-se, cada vez mais, com esta imagem. Porém, não contém nenhuma promessa vinculante de que *serão* resolvidos daquele modo. Tendo isto em mente, devemos estabelecer objetivos adequados à idéia de uma utopia, não esperando o "acontecimento" desta utopia, mas contribuindo para a construção de um mundo, que possa sustentar uma maior *semelhança* com ela do que este no qual vivemos. Se fizermos tudo que podemos para criar um mundo, de algum modo, mais parecido com esta utopia do que o nosso, haveremos de ter cumprido nosso dever, quer obtenhamos sucesso integral ou não. E, havendo cumprido o dever, poderemos usufruir nossa vida, a única vida que temos.

d) A utopia, como uma idéia de um futuro possível, como a idéia daquilo que Deve-Ser, implica um compromisso e, deste modo, regula a ação (aquilo que deve ser feito). Contudo, regula as ações apenas daqueles que *já aceitaram* a utopia como uma idéia vinculante e, deste modo, comprometeram-se com a segunda lógica da sociedade civil. Entretanto, a norma implicada na idéia de utopia ("ganho sem perdas") acarreta que nenhum ser humano deva servir como mero instrumento de uso. Como notou-se, se lutarmos para criar um mundo mais parecido com a utopia do que o atual, teremos cumprido nosso dever quer sejamos bem sucedidos ou não. Mesmo que a validade de nossa contribuição não dependa do sucesso, como é sempre o caso das ações de valor racional, ainda assim, *desejamos sucesso para nossa causa*, nós *queremos* que o mundo, no futuro, seja mais parecido com a utopia,

do que o de hoje. Do contrário, nossos feitos tornar-se-iam meras válvulas de escape para auto-realizações narcisistas.

A norma da utopia implica a liberdade de personalidade e não abre brechas para validar argumentos do tipo "apesar disso".³² Eis porque a vontade de constituir uma sociedade, que se pareça com a utopia mais do que a nossa, pressupõe que *também os outros queiram a mesma coisa*. O ponto máximo de nossa vontade é que cada ser humano queira o mesmo. Logo, a *efetiva e real universalização da idéia de utopia* configura o máximo de nossa vontade. O segundo Deve ("aquilo que deve ser feito") precisa ser formulado como se segue: devemos agir de acordo com nosso ideal (utopia) de tal modo que nossas ações possam conduzir todo e qualquer ser humano à livre aceitação de nossa utopia. Novamente, não há garantias (tampouco qualquer pré-conhecimento) se nossa utopia será ou não aceita por todos, mas devemos teorizar e agir de modo que *possamos* favorecer e promover a livre aceitação da utopia por todos.

e) A utopia de uma sociedade inteiramente autogovernada constitui a idéia de progresso; a idéia de um processo de ganhos sem correspondentes perdas. Como tal, ela deve estimular o pluralismo das formas de vida. Os seres humanos só podem ser socialmente iguais se forem desiguais em gostos, inclinações, desejos, talentos e interesses. Pode-se e deve-se especificar o Deve-Ser de diferentes maneiras; da mesma forma, o Deve-Ser-Feito pode e deve ser pluralista. Todos os objetivos particulares regulados pela utopia e todas as atividades mobilizadas para a realização de tais objetivos, em sua variedade, mas de igual forma cumprem o imperativo do "Deve-Ser-Feito", mesmo que a realização de tais objetivos possa, no presente, contrapor uns aos outros; isto constitui condição para uma simultânea realização delas que realmente pode colocar em risco a imagem da utopia. Em todos estes casos, a contradição não está enraizada nos mais altos valores, mas é devida à prioridade da satisfação de necessidade. Como resultado, a dificuldade pode (e deve ser) resolvida num discurso prático. Viver segundo os postulados da idéia de progresso engloba a aceitação da argumentação racional como instrumento *sui generis* para a solução de conflitos, nos termos propostos nas teorias de Apel e de Habermas.

Uma vez que a utopia de progresso promova a pluralidade de formas de vida, as teorias socialistas da história podem e devem

ser pluralistas. Inúmeras teorias podem ter afinidades com diferentes estruturas de necessidade, propor variadas formas de vida e fornecer respostas diversificadas à pergunta sobre o sentido da existência histórica. Estas teorias têm de reconhecer-se umas às outras como igualmente verdadeiras (no caso de conterem elas, dentro de si, todos os outros critérios de conhecimento verdadeiro) e como modos de vida aceitos como igualmente bons. Sendo assim, os argumentos dessas teorias não visarão à refutação (ao desmentir) de outras teorias, mas visarão à autoverificação; noutras palavras, à justificação de suas próprias preferências por determinado modo de vida.

f) Mesmo que aceitemos a idéia de progresso ("ganhos sem correspondentes perdas"); mesmo que promovamos a segunda lógica da sociedade civil e compartilhemos da utopia da liberdade universal (segundo a qual pessoa humana alguma poderá ser usada como mero instrumento), ainda assim temos de enfrentar o fato de que, em nossa sociedade, não há ganhos sem correspondentes perdas; não há progresso (exceção feita à idéia de progresso); e que os seres humanos efetivamente usufruem uns dos outros como meros meios. As pessoas, que compartilham a idéia de utopia e que estabelecem objetivos coerentes com esta idéia, devem agir de tal modo que suas ações possam levar a que *todos os seres humanos* livremente aceitem a utopia delas. Mas como podem as pessoas aceitarem livremente esta idéia se seu interesse (capital) está investido em outra lógica da sociedade de equilíbrio instável, numa lógica que contradiz aquela que se enraíza na segunda lógica da sociedade civil? Aquilo que, pelos promotores desta segunda, é concebido como ganho sem perdas, constitui, para os que advogam a primeira lógica, uma perda: a perda de prerrogativa para empregarem outros seres humanos como meros instrumentos. A idéia reguladora da ação significa a livre aceitação da realização de todos os objetivos, porém, uma proposta só pode ser aceita livremente se for um argumento racional definitivo. O discurso racional só pode consistir na discussão entre aqueles que são socialmente iguais. Se tal discussão é, com efeito, tentada, isso implica que todos aqueles, preparados para *obstruir*, pelo poder, o debate, prontos para resolver as questões pela força e, em consequência, a suprimir a discussão, *precisam ser obrigados a ouvir os argumentos*. Esta força tem apenas um objetivo: colocar aquele grupo social dos dominados em igualdade (talvez momentânea) com o

dos dominadores; numa posição que permita a discussão racional. A parte contrária deve ter direito a falar livremente, mas apenas como um ser *igualmente humano*; e suas necessidades e interesses não de ser considerados tão importantes quanto aqueles dos que estão usando a força. Entretanto, se a outra facção recusar o ideal da utopia e defender uma diferente lógica da sociedade de equilíbrio instável, mas da posição de igualdade (social) e não da posição de dominação, por princípio, exclui-se o ulterior emprego de força para quaisquer fins.

Liberdade forçada é uma contradição que não há dialética que a torne aceitável. Precisa-se conferir às *vontades de todas as pessoas* (como pessoas e não como representantes da dominação) uma condição *igual*, se desejamos que nossa vontade seja livremente aceita e compartilhada por todos.

g) Os adeptos de uma teoria socialista da história estão obrigados pela norma da utopia a agir, criando instituições contra as já estabelecidas, *bem como* defendendo suas idéias. Contudo, *não podem saber* se a utopia será aceita, embora seja este o desejo deles. Esta é a razão pela qual essa teoria *renuncia ao direito* de "indicar" sua sustentação. A profecia não garante que a transição *acontecerá*, apenas que ela *pode* ocorrer e que assim deve ser. Daí, o Deve-Ser e o Deve-Fazer inferirem-se do É, apenas como *idéias* e não como a *universalização* delas nem como aceitação universal. Este é o motivo pelo qual uma teoria da história, não apenas, não é uma filosofia da história, mas, enquanto filosofia, trata-se de uma construção propositalmente *incompleta*.

Uma teoria da história não promete à humanidade a "realização dos sonhos dessa teoria"; tampouco avisa que seus pesadelos tornar-se-ão verdades. As promessas e avisos (alertas) dessa teoria não estão incrustadas na "História": são sustentadas pela historicidade, pelos atores humanos que se compreendem a si mesmos em termos históricos. Não há nenhuma outra promessa exceto a perseverança, por parte dos autores da promessa. Não há nenhum outro aviso, senão o alerta para não deixarem de perseverar.

É muito difícil para as crianças entenderem aquilo que realmente significa a noção de "amanhã". Acordam-se pela manhã e impacientemente perguntam aos pais se hoje já é amanhã. Os pais sorriem e explicam que amanhã não é hoje, mas que virá amanhã. E todo o processo repete-se no dia seguinte. Se você sorri, agrupa-se do lado dos pais que erram e não entendem que, tam-

bém, as crianças estão corretas. O amanhã é sempre hoje, mesmo que amanhã seja nunca.

A teoria da história que proponho pode ser interpretada como uma versão do materialismo histórico. A utopia da teoria pertence à nossa idade (moderna) como uma de suas formas de consciência que está em sintonia com a segunda lógica da sociedade civil. A teoria e sua utopia inerente está, desse modo, enraizada na experiência de vida.

Implica uma escolha racional dentre os conjuntos de valores existentes que, regulando teoria e ação, co-constituem a experiência de vida. Implica, também, a crítica de todas aquelas que não estejam em harmonia com a segunda lógica da sociedade civil, fato que obstrui e impede seu desenvolvimento. Certamente, de qualquer modo, as experiências de vida são avaliadas; não há experiências isentas de avaliação. Também é próprio delas mudarem e variarem, segundo as classes sociais, meio-ambiente e situações individuais. As avaliações das experiências de vida, através do conjunto de valores peculiares da segunda lógica da sociedade civil, implicam a interpretação dessa lógica, o que, de sua parte, acarreta uma reavaliação das experiências. Contudo, tem de existir algo em comum nas diferentes experiências de vida se presumimos que haja nelas uma tendência a reavaliarem-se a si mesmas através de uma interpretação da "segunda" lógica da sociedade civil; uma tendência a produzir e reproduzir uma idéia que serve como uma *objetivação para reavaliação*. Este "ingrediente em comum" precisa ser uma *motivação* para estar disponível e aberto para esta idéia.

Considerando a nossa sociedade como marcada pelo descontentamento, a experiência de vida compartilhada torna-se a experiência do descontentamento. A insatisfação é uma experiência de vida que implica a persistência do sentimento de *querer*, o sentimento de que nossas necessidades não são preenchidas. Numa sociedade descontente o sentimento de "querer" constitui um universal empírico. Sente-se esta "falta de alguma coisa" — esse "querer" quer possamos conceituá-lo ou não. Sempre esperando erradicá-lo, nós o reproduzimos repetidamente. Em nossas vidas, raros são os fugazes momentos em que tal sentimento não está presente; são momentos de auto-abandono e de rendição. Contudo, estes

não passam de momentos (é tudo que podem ser); por seu turno, o "querer" está sempre presente.

Os modos, através dos quais tentamos nos livrar do "querer", dependem das experiências de vida (avaliadas); estas são parcialmente herança social, apesar de freqüentemente modificadas. A lógica do capitalismo e da industrialização oferece uma saída óbvia ao orientar os seres humanos em direção de um crescente consumo, sempre aumentando o "ter", mas, é claro, *nada disso jamais será bastante*. Um outro remédio é constranger ao auto-abandono e à rendição; substitutivos à vida. Não há motivos para ser orgulhoso a este respeito; não é fácil navegar no navio do Capitão Para-Frente.

Todas as lógicas da sociedade moderna fornecem visões de mundo para a interpretação do descontentamento; formas de vida através das quais podem ser feitas tentativas para dispersar a insatisfação.

A necessidade de teorias e visões de mundo socialistas foi engendrada pela segunda lógica da sociedade civil. A liberdade universal e a igualdade constituem as idéias dessa lógica. Contudo, precisamente pelo fato de as várias lógicas da sociedade de equilíbrio instável serem contraditórias, fica claro que a liberdade universal e a igualdade *não podem* ser alcançadas dentro desta estrutura. A satisfação dessas necessidades implica, assim, concomitantemente, a *abolição* da atual sociedade e sua total transcendência. Como tal satisfação deve ser considerada como uma questão social e não individual, estas são *necessidades radicais*: o atendimento a elas significa a transformação *radical* de toda a dimensão da vida social. Se a experiência de vida é reavaliada por valores e idéias que acompanham estas necessidades radicais, todas as demais necessidades e visões de mundo a elas pertencentes serão completamente desvalorizadas ou tratadas com suspeita. Com freqüência, tal suspeição foi estendida a estruturas de necessidades e a valores que privilegiaram o próprio autodesenvolvimento contraditório, bem como à solução repetida e relativa da contradição através de sua perpetuação.

Em concisão, diria que as filosofias socialistas da história exprimem estas necessidades e que suas propostas teóricas são formuladas afim de atendê-las, embora tais formulações divirjam enormemente. Sem recapitular as inúmeras soluções, posso aqui apenas tocar em algumas de suas tendências fundamentais (e, com

frequência, controversas). Apesar de suas diferenças, Todas estas filosofias da história têm um denominador comum: que pensa-se o "querer" (em todas as suas modalidades), como alguma coisa "má". A idéia reguladora que lhes é comum é a *sociedade satisfeita*. Ao mesmo tempo, a identificam com o futuro: a sociedade satisfeita é o futuro, ela é o objetivo do presente e ela *existirá*. Em resumo: a declaração verdadeira que enunciam sobre o futuro é a seguinte: a sociedade satisfeita será estabelecida.

A satisfação de todas as necessidades, o que implica identificação com a sociedade satisfeita, é um conceito que se questiona com facilidade. Há necessidades que só podem, por razões de princípio, satisfazerem-se caso outras necessidade *não* sejam atendidas (tais como a necessidade de poder ou de riqueza ilimitados). Em consequência, na teoria acima, estas necessidades tiveram de ser concebidas como "irreais" ou "imaginárias". Mas mesmo que esta proposta teórica fosse aceita, teríamos de enfrentar outros problemas ainda maiores. A satisfação de todas as necessidades pressupõe quer uma abundância absoluta (fonte ilimitada de recursos) quer uma abundância relativa (estagnação da estrutura de necessidades). A primeira alternativa não é racional (considerando que nós já reconhecemos que os recursos naturais são limitados), quanto à segunda alternativa, esta exige uma subdivisão de nossas necessidades em "reais" e "imaginárias", embora rotulando de "imaginárias" todas as necessidades dinâmicas. Como não podemos aquilatar as necessidades das gerações futuras, não é, pois, legítimo, rotular como imaginárias as necessidades de nossos contemporâneos. Para os filósofos da "sociedade satisfeita", o amanhã ou permanecerá sempre amanhã e nunca será hoje, quando não, tentam convencer-nos de que "já é hoje", mesmo que não seja. No primeiro caso, apenas exprimem insatisfação, no segundo, tentam negar isto, mas em ambos os casos nunca conseguem pôr-se a refletir sobre isto de modo racional. As filosofias da história deste tipo não podem fornecer uma gratificação autêntica às necessidades radicais, embora facilitem a transformação do descontentamento em desespero: se amanhã nunca se torna hoje, talvez não haja amanhã algum, e se hoje *tem de ser chamado* de amanhã, sobra ainda menos do amanhã. Isto faz-me lembrar do jovem Bernstein e seu pensamento sobre um tipo de social democracia e *não* sobre o Bolchevismo, o qual acaba renunciando completamente à segunda lógica da sociedade civil e, na mesma feita, deixa de ser uma teoria

socialista. No caso do Bolchevismo, o *slogan* da "satisfação de todas as necessidades" simplesmente transformou-se na doutrina de uma "ditadura sobre as necessidades", cuja discussão extrapola os limites da presente análise.⁵³

Uma teoria socialista da história entende-se, a si mesma, também como uma expressão das necessidades radicais. Entretanto, ela não promete uma satisfação futura de todas as necessidades humanas. Já que ela desdenha a tarefa fútil de produzir afirmações verdadeiras sobre o futuro e por causa de sua utopia racional, seus pensamentos e normas não implicam, tampouco, a satisfação de todas as necessidades. A norma da utopia racional implica o *reconhecimento* de todas as necessidades humanas, com exceção daquelas que pressupõem o uso de seres humanos como meros instrumentos. Corroborando o que digo, o reconhecimento de todas as necessidades humanas é o reconhecimento da liberdade e da igualdade de todos em sua capacidade como *pessoa social*, uma situação livre de contradições apenas quando se exclui do reconhecimento qualquer necessidade cuja satisfação faz com que os outros percam sua liberdade e fiquem desiguais. O reconhecimento de todas as necessidades humanas implica a *norma* de sua satisfação, mas não de sua real satisfação. Tal teoria da história incorpora uma dupla promessa pela qual *todos os seres humanos decidem, como pessoas igualmente livres, as prioridades na satisfação de suas necessidades e pela qual tal decisão pode florescer de um discurso racional*.

A promessa de satisfazer todas as necessidades humanas é *falsa*. Mesmo que expresse as necessidades radicais, não pode chegar a um acordo com elas. Para começar, carece de norma ética para comportamento e ação. Como nenhum indivíduo pode satisfazer todas as necessidades humanas, a satisfação delas não pode constituir numa norma vinculante para ninguém. A filiação a movimentos que *prometem* a satisfação de todas as necessidades não cria sequer a obrigação de *reconhecer qualquer uma delas*. Nem mesmo a mais particularística das formas de satisfação da necessidade; nem mesmo o desrespeito pelos modos de satisfação de necessidades dos outros constituem elementos excluídos do comportamento de tais membros. Não obstante, a reivindicação de *reconhecer* todas as necessidades, com exceção daquelas cuja satisfação implique o uso de outras pessoas como mero instrumento, produz por si mesma uma norma ética; e, enquanto tal, *é vinculante aqui e agora*. É

universal a capacidade de reconhecer todas as necessidades humanas — tanto em nossa vida pessoal, quanto no agir sócio-político.

O direito de defender esta norma pressupõe a aceitação dela e uma vida que lhe esteja à altura. Eis porque a vontade de universalizá-la (de vê-la aceita por todos) não constitui um mero desejo vazio, mas uma vontade efetiva, um dever, uma obrigação; *assim sendo*, o amanhã também se faz hoje, mesmo que permaneça amanhã. A exigência de reconhecer todas as necessidades humanas se cumpre aqui e agora, quando o indivíduo reconhece todas elas, mesmo que a universalização dessa norma seja projetada no amanhã. Com tudo aquilo que significa, o “amanhã” pode ser incerto, mas o hoje é certo e nenhuma incerteza do amanhã pode privar os seres humanos do sentimento de satisfação de terem cumprido seu dever na vida. É claro, o reconhecimento de todas as necessidades humanas implica igualmente o reconhecimento de todas as nossas próprias necessidades (na medida em que essas não favoreçam o uso de outros seres humanos como meros instrumentos). A satisfação de *nossas necessidades* fica justificada sempre que não contradisser as reconhecidas necessidades de outros, como aqueles que recorrem a nós e cujas necessidades temos capacidade de atender.

Além disso, a utopia da teoria da história, a qual promete que as prioridades ao satisfazer as necessidades decorrem de um discurso racional, é outra vez o “amanhã” que é também hoje. Tal promessa acarreta a seguinte norma ética: sempre que o ator ou atriz do presente (do “hoje”) participar na satisfação das necessidades de alguém, deve envolver-se numa discussão racional sobre prioridades, mesmo que isto signifique reconhecer todas as necessidades que aguardam atendimento, dentre as quais também se incluem as necessidades dele ou dela. Quando, em caso de impasse, quando as prioridades não puderem decidir-se racionalmente, então, a prioridade, deve ser passada a *outro*, que esteja alinhado com a norma da bondade. Em *nossa família*, em *nosso círculo de amizades*, em *nossas comunidades de variados tipos*, a democracia radical pode realizar-se *aqui e agora*. Se, hoje, já não houver um amanhã, não existirá nunca nenhum amanhã.

Disse que as necessidades radicais que, de algum modo, “ade-rem” à falsa promessa de gratificarem toda e qualquer necessidade, fácil e repetidas vezes, foram particularizadas, desradicalizadas ou tornaram-se desespero. A tais riscos não se expõem as ne-

cessidades radicais amarradas pela utopia racional da teoria da história. Ainda que, tampouco daqui, se exclua totalmente o desespero, este se torna uma *questão moral*, posto que só desesperam os que falham em seu dever: aqueles que sustentam a norma, não desesperam em nenhuma circunstância. Só falsas promessas podem ser traídas.

Entretanto, ninguém pode ser “libertado” do descontentamento. Nem mesmo os que seguirem as normas de uma teoria socialista da história. A promessa implica apenas na transformação do descontentamento *numa tensão interior e num clamor por uma vida que tenha sentido*. No cumprimento de nosso dever, ao fazermos aquilo que devemos fazer, o mundo continua cheio de eventos terríveis que deveriam ter sido evitados, mas que, na verdade, não no foram. A norma de reconhecimento de todas as necessidades humanas detona um protesto, porque ainda predominam as necessidades sem reconhecimento. O clamor moral é sentido na forma de sofrimento. Nenhuma vida cheia de sentido pode estar isenta de sofrimento enquanto houver motivo para protestar. Ninguém pode prometer que no futuro *não haverá motivos*.

A idéia de satisfação de todas as necessidades humanas num determinado futuro foi denominado como “falsa promessa”, não porque esta não possa ser realizada. Não tenho a menor intenção de saber nenhuma “verdade” sobre o futuro, logo não sei se as coisas se passarão desse ou daquele modo. Não existe justificativa plausível para afirmar-se com certeza que ocorrerá desta ou daquela maneira. Como frisei, a escassez é sempre relativa e a inteira satisfação das necessidades depende de uma determinada estrutura de necessidades da sociedade. Chamei esta idéia de uma “falsa promessa” porque a idéia de “satisfazer todas as necessidades” *contradiz* a própria idéia inerente à segunda lógica da sociedade civil. Do ponto de vista de uma teoria da história, a “satisfação de todas as necessidades” reduz-se a uma utopia *negativa*: um pesadelo.

Todas as necessidades ficam satisfeitas quando alguém sente que suas necessidades estão aplacadas. Pode-se imaginar isto de dois modos diversos. O Modelo A sugere uma estrutura de necessidades completamente homogênea na qual *nenhum esforço* seja exigido, da parte de quem quer que seja, para a satisfação tais necessidades homogeneizadas. Tal é a imagem de *Schlaraffenland*.

onde todos viviam o dia de hoje. Qualquer esforço que tenha de ser feito para a satisfação dessas necessidades também deverá ele próprio constituir uma necessidade, e uma necessidade homogênea, conforme prescrito pela tradição. Um esforço, que não tenha sido estabelecido pela tradição, poderia apenas ser considerado um ato *individual*. Se for tido como um ato coletivo e não-tradicional, não se poderiam excluir os *argumentos* contra nem favor e, assim sendo, os argumentos implicam a *prioridade* de satisfação da necessidade, ninguém teria suas necessidades satisfeitas e a situação acabaria nas malhas da contradição. Se levarmos a sério este modelo de "satisfação de todas as necessidades" o que conseguimos será: ou uma sociedade estática e tradicional ou nenhuma sociedade, exceto um flácido conglomerado de indivíduos atomizados, dentre os quais ninguém compartilha da segunda lógica da sociedade civil. O Modelo B, por outro lado, pode ser fantasiado como um sistema completamente bem sucedido de manipulação das necessidades. Aqui, a estrutura das necessidades será heterogênea, variando de estrato a estrato, visto que os membros dos diferentes estratos podem ser socialmente condicionados para ficarem contentes com seu quinhão. Tanto quanto o Modelo A, este tampouco permite a estruturação individual e a satisfação de necessidades, pela simples razão que de forma alguma se há de concordar com um condicionamento diferenciados entre os indivíduos. Este é o modelo do "Admirável Mundo Novo", um dos mais abomináveis. Como se vê, fora destes dois modelos e de suas variantes, não há como imaginar a simultânea satisfação de todas as necessidades.

Para Marx, o ser humano livre era o indivíduo rico de necessidades, e nenhuma teoria socialista da história pode pensar de outra forma. Ser rico em necessidades significa que as estruturas de necessidades são diferenciadas, segundo cada personalidade, através da apropriação da riqueza social incorporada nas diversas objetivações. Tal ideal implica o reconhecimento de todas as necessidades humanas, mas não interliga suas satisfações simultâneas e atuais. Embora possa encontra-se em Marx o *slogan* da satisfação de todas as necessidades — aliás um *slogan* quase que universalmente aceito pelas teorias socialistas de sua época — isto não se concatena bem com seu sistema filosófico. Com efeito, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx frisa exatamente o contrário: de que também numa sociedade comunista haverá "que-

rer", mas um tipo de "querer" adequado à autêntica natureza humana, à dignidade humana. Assim todas as necessidades humanas têm de ser satisfeitas; aquelas que são "desejos" indignos de verdadeiros seres humanos; as que *atrapalham* o desenvolvimento das necessidades; e aquelas que, de sua parte, só são sentidas como "querer" por seres humanos ricos em necessidades.

A utopia racional da teoria da história também abraça este ideal. O reconhecimento equânime de todas as necessidades como um projeto "progressivo" só pode ser considerado se estiver sendo pressuposta a satisfação de *pelo menos algumas necessidades*. Pertence à face monstruosa de nossa civilização e não pode formular-se de nenhum outro modo, exceto como uma antinomia, que o *equânime reconhecimento de todas as necessidades cria ipso facto uma nova desigualdade*: aquela de milhões que lutarão pelo reconhecimento de suas necessidades num nível mínimo de sobrevivência, enquanto outras centenas de milhões verão o reconhecimento de suas necessidades, incomparavelmente mais complexas, bastante afastado de qualquer problema de mera subsistência. Isto significa, pelo mesmo ato e ao mesmo tempo, *um equânime reconhecimento e a fixação (temporária) da desigualdade atual*. No mínimo, deve-se alcançar iguais oportunidades de auto-articulação (de organização) de modo que o igual reconhecimento de todas as necessidades *não crie* nova desigualdade. Como foi mencionado acima, isto implica uma efetiva satisfação de, pelo menos, algumas necessidades comuns a todos.

Repito: a utopia da teoria da história *obriga a todos que a aceitarem como idéia a também aceitá-la moralmente, como norma*. Defendi a obrigação de reconhecer todas as necessidades humanas aqui e agora. Todos que se comprometem com a utopia da teoria da história não têm direito de estabelecer diferença entre necessidades "reais" e "irreais"; "reais" ou "imaginárias" e assim por diante. Todas as necessidades que são sentidas pelos seres humanos como "querer" são reais. Entretanto, isto não significa que sejamos obrigados a *conferir* a cada necessidade a *mesma importância* (fator que tem conseqüências práticas para a ordenação hierárquica decorrente do discurso social racional), mesmo que elas impeçam o uso de outro ser humano como mero instrumento. Na hipótese de alguém, ao mencionar a multidão de crianças que morrem de fome no sudeste da Ásia, receber como resposta, algo como: "Isso é mal, mas as nossas crianças sofrem de alienação por

causa da *overdose* de televisão, o que não é nada melhor''; estaremos diante de um bom motivo para sentirmo-nos ultrajados; a reação adequada, neste caso, é que fiquemos moralmente indignados. Uma das mães quer que seu rebento leia livros em vez de ficar grudado na televisão; a outra quer que sua criança sobreviva — ambas as necessidades são reais e *enquanto tais* (mas só enquanto tais) merecem igual reconhecimento. Mas dever-se-ia atribuir a ambas a *mesma importância* (no que diz respeito às prioridades de urgente satisfação prática)? Eis aqui como a aceitação da igualdade de oportunidades de auto-organizar, enquanto pré-condição de um igualitário reconhecimento das necessidades (sem criar *ipso facto* novas desigualdades) acarreta a norma que se segue. Embora as necessidades mereçam igual reconhecimento, elas guardam uma *prioridade de importância prática* que protesta através de sua própria existência indigente e sem a mínima possibilidade de auto-organização: as necessidades daqueles que estão submetidos ao despotismo e que, sendo inocentes, sofrem morte violenta; as necessidades daqueles que são espoliados dos meios mais elementares de subsistência e de sobrevivência, bem como das condições para reproduzirem-se como seres *naturais* — estas são urgentes e prioritárias.

Quem quer que compartilhe a vontade, de que a utopia (como uma idéia) seja aceita por todos, precisa reconhecer todas as necessidades com as repetidas restrições. Uma vez que a teoria da história sustenta e apóia o ideal marxista de seres humanos ricos em necessidade, implica uma antropologia fundamentada na *unidade* da natureza humana, uma antropologia que rejeita todas as divisões da "natureza humana" em metades numênicas e fenomênicas. Eis porque a vontade-de-utopia não pode ser concebida como uma *pura* vontade prática (no sentido kantiano da palavra), mas como uma vontade interligada com inclinação e desejo e por estes parcialmente motivada. Ao desejarmos que nossa utopia seja livremente aceita, temos de presumir que existam tendências humanas que não contradigam esta vontade; e que, além disso, possam tornar-se motivo para sua aceitação. As necessidades radicais — trazidas pela segunda lógica da sociedade civil — são tidas como necessidades deste tipo. Isto não significa que todos que sintam estas necessidades *haverão* de aceitar a utopia, apenas que sua

aceitação está em sintonia com tais necessidades e, assim, todos que as sintam *podem* aceitá-la. Isto não se dá somente porque a pessoa em questão ache razoáveis os argumentos a favor das necessidades radicais, mas porque a utopia exprime seus sentimentos de modo adequado. Além do mais, se todos os objetivos propostos pelos adeptos da utopia devem harmonizar-se com os valores da mesma utopia e se o "Deve-Ser-Feito" a ela inerente exige o reconhecimento de todas as necessidades humanas (com a fórmula restritiva), é razoável presumir que tais alvos podem ser aceitos livremente também por aqueles cujas necessidades não sejam *per se* radicais. Se a utopia fornecesse objetivos apenas para os atores com necessidades radicais, ela deixaria de ser a mesma utopia que proclama o reconhecimento de todas as necessidades humanas.

Em consequência disto, qualquer teoria socialista da história precisa conjugar o *radicalismo antropológico* com o *realismo político*. O radicalismo antropológico implica a convicção racional de que nada existe na natureza humana que impeça a humanidade de ser cooperativa e de que se possa alcançar uma sempre maior semelhança com a utopia. Tal radicalismo também sugere que já existem em nós certas tendências e motivações que podem levar à aceitação geral dessa norma. O realismo político implica convicção racional: de que todos os passos dados em direção de uma semelhança cada vez maior com a utopia, pressupõem um *consentimento ativo* (e não apenas tácito) *de todos os envolvidos* e de que tal consentimento *normalmente não significa aceitação da utopia* (no entendimento de uma teoria socialista da história) mas, simplesmente, consente em determinado passo dado ou em determinado conjunto de objetivos. A segunda lógica da sociedade civil não pode "realizar-se" segundo um plano pré-concebido; a simples imagem desse plano contradiria a lógica que se espera concretizada por esta sociedade. Essa lógica só pode ser "intensificada" passo a passo num processo lento e freqüentemente doído. Se efetivamente será intensificada ou não, é algo que ninguém sabe, mas só é possível fazer desta maneira. Nesta perspectiva, a revolução é interpretada como a sociedade transcendendo as lógicas contraditórias através de uma crescente preponderância da segunda lógica da sociedade civil; como um processo que pode tornar-se nosso futuro, sob a condição que o radicalismo antropológico combine-se com o realismo político.

Deve-se recordar que as necessidades acarretadas pela segunda lógica da sociedade civil não constituem as únicas radicais. Existem outras necessidades que não podem ser inteiramente satisfeitas numa sociedade de equilíbrio instável e cujo atendimento necessariamente visa à transcendência dessa estrutura social, embora em direções totalmente opostas. Por exemplo, a satisfação da "sede por poder" (que era como Kant a chamava) é justamente aquela necessidade que é limitada, nas sociedades de equilíbrio instável, pela segunda lógica da sociedade civil, que se lhe opõe como dinâmica contrária. A satisfação de tal sede, que, por sinal, não seria nenhum tipo de *poder ilimitado*, detona uma tendência social pela abolição da própria segunda lógica da sociedade civil; gerando uma necessidade de abolir todos os tipos de democracia. Seria fatal subestimar esta e outras necessidades similares expressas em certas filosofias da história e na exaltação que demonstram pelas "grandes personalidades históricas", como sujeitos históricos *sui generis*. Necessidades deste tipo são todas perigosíssimas, pois podem ser reforçadas pelo descontentamento: com a instabilidade; com a insegurança tão profundamente enraizadas em nossa cultura e, até mesmo, com a responsabilidade assim gerada cujo peso é tão difícil de enfrentar. Ocorre uma crescente necessidade de instabilidade, de segurança e de "homens fortes" que se encarregariam de todas as decisões e, assim, de todas as responsabilidades. A necessidade de um poder ilimitado também pode ser ampliado pelos sentimentos de *ennui*, de vazio, de repetição (todos convenientemente definidos pelas muitas teorias de *Kulturkritik*), quando são transformados em necessidade por excitação, por aventura, por "viver perigosamente". Pode-se denominar estas últimas necessidades com sendo de caráter "radical de direita", embora a noção pareça de alguma forma vaga, de qualquer modo é mais importante localizá-las e identificá-las do que rotulá-las. Elas promovem a transcendência da sociedade de equilíbrio instável, através da aniquilação da segunda lógica da sociedade civil e inaugurando um novo estado despótico.

O radicalismo da segunda lógica da sociedade civil não pode nunca reconhecer a necessidade de poder ilimitado (na medida em que esta contradiz sua lógica e usa seres humanos como meros instrumentos), mas *têm de reconhecer como reais todas as necessida-*

des humanas, dentre as quais até mesmo aquelas que *podem* fortalecer o radicalismo de direita; ou seja, de acordo com a utopia, fica-se obrigado a oferecer objetivos, projetos e instituições contrárias que possam ser aceitos por pessoas que, de outra maneira, teriam suas necessidades voltadas para o radicalismo direitista. Uma teoria socialista da história não tem o direito de fazer o papel dos "fortes e decididos" que não são perturbados por suas próprias inseguranças (ou que talvez nem as percebam) e que, em nenhuma circunstância, assumiriam o peso da responsabilidade. O comprometimento com uma teoria socialista da história é uma tarefa que só pode ser efetuada por todos.

Podemos fazer remontar a Marx a idéia, de que a motivação da mudança pudesse ser buscada nas necessidades humanas, na própria estrutura das necessidades, numa (relativa) carência percebida como "querer", a qual foi recentemente elaborada por Sartre do ponto de vista de uma filosofia da história.

A teoria da história, que aqui proponho, também detecta a motivação para a mudança na estrutura da necessidade, mas não procura aplicá-la, ou generalizá-la, como um projeto chamdo "História". A causa disto não está apenas no fato que a teoria se refira à idade moderna — à sociedade de equilíbrio instável — e que não vise a necessidades em geral, mas a determinada necessidade por certas mudanças, sentida em específico mundo e expressa em tais e tais objetivações e idéias. Em si só, isto não nos impediria de formular declarações generalizadas no sentido de que "toda mudança na história é motivada por necessidades"; tampouco nos impediria de transformar *necessidades* na variável independente *par excellence* de todas as mudanças "História" afora. Mas, em minha concepção, tal afirmação genérica seria corriqueira e vulgar. As necessidades estão presentes em todas as esferas da vida social. A afirmação de que as necessidades constantemente causam mudanças deixa inteiramente aberta a questão sobre se são efetivamente decisivas aquelas necessidades de poder político, de produção, de uma vida cheia de significado, de cultura, de solidariedade, de divisão do trabalho ou de sua abolição, e assim por diante. Necessidade é a "variável independente" que aniquila todas as demais. Ela permite a desuniversalizada afirmação de que, em várias histórias, em várias épocas e em várias situações de conflito,

tipos inteiramente diferentes de necessidades ligadas a objetivações e esferas sociais completamente diversas, foram motivações decisivas de mudança, enquanto outras necessidades, embora existentes, não puderam acarretar qualquer mudança que fosse.

Esta é a razão pela qual a aplicação da teoria da necessidade à "História" (sua transformação numa filosofia da história) seria banal, a menos que fosse selecionado um *único tipo* de necessidade como a "força de motivação" da "História". Em tal caso, não se teriam escolhido, como a variável independente da "História", as próprias necessidades, mas antes aquelas esferas de objetivação e aqueles tipos de atividades sociais em que elas se incrustam. Logo, já não se trataria da aplicação de uma teoria da necessidade à história. Assim, nenhum tipo de filosofia poderia ser estabelecido por uma teoria da história que, ao enfatizar a heterogeneidade das necessidades e convicta de que todas as necessidades motivam, mas que nem todas elas conseguem instigar a mudança, afirme banalmente que, em várias histórias, conflitos e situações, muitas foram as necessidades que detonaram a mudança. Não obstante, uma teoria da história oferece uma orientação e uma norma para a historiografia. Os historiadores que a aceitam se munem com uma norma teórica, tanto para a seleção, quanto para a explicação; é quando a busca de significado se torna a busca de necessidades: aquelas que causaram uma mudança determinada num caso particular. Os historiadores que aceitam tal teoria da história, ao mesmo tempo, devem atribuir uma importância maior a algumas necessidades do que a outras. A norma que vincula no presente, também vincula na ressurreição do passado. É por isso que, nesta teoria, a parcialidade por aqueles que mais sofreram se torna a norma da historiografia. Desta maneira, reintroduz-se o duplo indicador das filosofias dialéticas da história, mas não como princípio da filosofia da história, deixando, assim, de ser o indicador de *progresso* (ou de retrocesso). *A mudança exige explicação pelas necessidades particulares que a engendraram, mas a parcialidade deve permanecer com aqueles que mais sofreram.*

Defendi, anteriormente, a tese de que o maior de todos os sofrimentos é sempre sentido por aqueles com enormes necessidades na vida e que são, até mesmo, incapazes de se organizarem. Exatamente por causa dessa incapacidade é que tais necessidades não acarretaram nenhuma mudança. Todas as filosofias da história que aplicaram um duplo indicador de progresso acreditaram

que, no futuro, não haverá dois indicadores, mas apenas um. Esta ênfase é assumida pela teoria da história numa versão modificada. Se o progresso for compreendido como ganhos sem correspondentes perdas, os dois indicadores não conseguem indicar progresso nenhum. A utopia da teoria da história é a idéia de uma sociedade na qual todas as necessidades acarretam mudanças, pois toda necessidade pode expressar-se *livremente* e ter uma *igual oportunidade* de auto-organização e de argumentação a favor de sua satisfação. Assim, a idéia de progresso implica a idéia de abolição do duplo indicador. Volto a frisar: nenhuma teoria da história nos garante que as coisas ocorrerão assim, apenas nos fornece a norma de que assim deveriam ocorrer e de que devemos fazer tudo que estiver ao nosso alcance para alcançar tal fim.

A utopia é a imagem daquilo que "Deve-Ser". Em sociedades estáticas, nas quais a estrutura social se reproduz através de cada padrão próprio (inerente) da sociedade, a ação de valor racional (aquela que deve ser feita) podia ser eficaz sem uma imagem de utopia (aquilo que deve ser). Em nossa sociedade dinâmica — sociedade de equilíbrio instável e de lógicas contraditórias; em que o supremo (consensual) valor da liberdade pode ser interpretado (avaliado) de modos inteiramente diferentes e contraditórios; sociedade que já não oferece às pessoas os tradicionais conjuntos e hierarquias de valores que fornecem as normas para o agir e para o bem viver; sociedade em que a racionalidade instrumental suplantou a racionalidade de valor — em tal sociedade a ação racional de valor e o comportamento que lhe é coerente (o "bem viver") *tornam-se impossíveis sem a orientação da idéia daquilo que deve ser*. Quem quer que recuse a utopia, rejeita, assim, o "bem viver" e abandona a humanidade à mercê da mera racionalidade instrumental; à mercê da voracidade de ter e de poder; à mercê de manipuladores e ditadores. Os valores oferecidos pela utopia, em número, são poucos, mas eles são substanciais. Pode-se viver de acordo com tais valores de maneiras inteiramente diferentes. Posto que podem tornar-se concretos em inúmeras ações e em diversas formas de vida, contribuem para a reunião das éticas formal e substancial (material).⁵⁴ O descontentamento do ponto de vista da segunda lógica da sociedade civil indica a necessidade de uma ação racional de valor. Tal necessidade não pode ser satisfeita sem a imagem da utopia racional, que, por seu turno, torna-se, também esta, uma necessidade.

22.º Capítulo:

Algumas notas sobre o sentido da existência humana.

Este livro começou bem pelo comecinho: com uma história sobre o início. Lá, frisei que historicidade não é "aquilo que acontece conosco", nem tampouco alguma coisa na qual "entrássemos", como numa vestimenta. *Somos historicidade*. Somos tempo e espaço. "As duas formas *a priori* de percepção" de Kant constituem a consciência de nossa existência. A partir deste ponto principi sobre historicidade, analisei as formas de consciência histórica, os estágios de sua evolução, os quais são em número de seis, embora o sexto ainda esteja *in statu nascendi*. Deve-se agora tratar deste conceito altamente suspeito: o começo.

Neste cômputo, ressalta-se a máxima importância de determinado aspecto: como pode uma *teoria* da história iniciar por uma afirmação genérica e, além do mais, construir uma *seqüência evolutiva*, "História" afora; como proceder à maneira das *filosofias* da história, que critiquei em minúcias; e de modo semelhante da superdeterminação ontológica das experiências e idéias de *nossa* vida? Essa suspeição deve, na medida em que *puder*, ser eliminada sem auto-iludirmo-nos. O último assinalamento é importante e é chegado o momento de confessar: a eliminação total é impossível. Substituir filosofia da história por uma teoria da história constitui em si mesmo uma idéia. Somos obrigados a viver de acordo com ela, mas não no conseguimos *totalmente*. A teoria da história comprometeu-se a refletir sobre si mesma historicamente e esta é exatamente a razão pela qual precisa refletir sobre a Conjuntivi-

dade como *presente absoluto* que não pode ser evitado. Aceitei o dever de entender todas as histórias guiando-me por suas próprias normas e não pelas minhas, contudo, sou eu quem as *entende*, bem como são meus: a estrutura categorial e o conjunto de valores que emprego para entendê-las. Se formulo a proposição “somos historicidade”, logo, por este mesmíssimo ato, começo a responder a pergunta sobre o *sentido da existência histórica*, uma questão que só foi aventada na idade moderna. Somos os únicos a identificar a existência humana com a existência histórica. Porém, essa é precisamente a pergunta que se precisa fazer e tentar responder, aqui e agora. Trata-se da mesma questão levantada e respondida, em diferentes modos, pelas filosofias da história. Este é o motivo pelo qual não se pode abandoná-las completamente.

Se por um lado a frase genérica “somos historicidade” não pode ser evitada, por outro, tampouco pode-se passar ao largo da *seqüência evolutiva*. Se, em nossa Conjuntividade, a questão sobre o sentido da existência humana é a pergunta sobre o sentido de nossa existência histórica, então, a consciência de nossa existência é a *autoconsciência da existência histórica*. Se nossa consciência precisa ser compreendida em termos de autoconsciência da existência histórica, então, a existência histórica é a essência humana e sua autoconsciência *deveria* ser apreendida como o resultado de uma seqüência evolutiva em direção da autoconsciência desta mesma essência. Chega-se a um impasse. Ou renunciamos à tentativa de responder a pergunta sobre o sentido da existência histórica, privando-nos *ipso facto* da filosofia, substituindo-a pelos, assim chamados, “estudos empíricos” — os quais não têm qualquer relação com nossas vidas, sofrimentos, esperanças, valores, personalidades, amores, medos e desesperos, em síntese, com nada que *tenha significado* para nós — ou teremos de aceitar uma seqüência evolutiva da consciência histórica em direção de sua própria autoconsciência.

A teoria da história adota a posição da autoconsciência da historicidade, de modo ainda mais claro, do que o faz a filosofia da história. Ao enfatizar que não existe progresso efetivo, mas apenas a idéia de progresso, como aparece na idade moderna, a teoria concebe *juntas* a autoconsciência da historicidade e a idéia de progresso. Entretanto, se esta idade moderna for pensada como algo que *não* seja “conseqüência necessária” da “História”, como os “estágios da consciência histórica poderão alinhar-se, em qualquer tipo de seqüência evolutiva?

a) Quando defini os estágios da consciência histórica, caminhei nas pegadas de Vico, recapitulando apenas o auto-entendimento das épocas em pauta, sem nada mais acrescentar. Presumi que a consciência de épocas passadas era a consciência de suas existências e que ela as expressava de modo adequado.

b) Não presumi que nenhum estágio na linha evolutiva da consciência histórica seguisse o seu antecessor por necessidade.

c) Não recapitulei as formas de consciência de todas as histórias, mas apenas aquelas que pertencem à *nossa história* (“História”) e a sua gênese. Sendo mais explícita, o primeiro estágio da consciência histórica foi tomado como a consciência da *história-em-si-mesma*, própria da única história *comum* de nossa espécie. Todos os subseqüentes estágios (da Grécia Antiga, da tradição judaico-cristã, do Iluminismo e da idade moderna) são *co-constitutivos, integrantes necessários, da história moderna*, a qual foi identificada com “História”, pela simples razão de ter dado origem à noção de “História” como uma reconstrução e como um *projeto*

d) Entretanto, aqui ressurgiu aparentemente a ambigüidade da filosofia da história. O projeto da filosofia da história chamado “História” outra coisa não é senão a reflexão de nossa História, ainda que ela pretenda ser o relato da história efetiva na totalidade de sua evolução. Pode parecer propositalmente aqui se cumprisse o *modus operandi*. Mas não é bem assim.

Nos termos da teoria da história acima exposta, todas as mudanças históricas devem explicar-se pela *necessidade efetiva* que as engendra. Tais necessidades e suas contribuições para as referidas mudanças devem, em todo caso, ser explicadas pela historiografia com relação a seu caráter particular. Esta é a razão pela qual, ao recapitularem-se os estágios da consciência histórica, nenhuma tentativa foi feita para recapitular *qualquer* período histórico, *qualquer* história. Sequer tentei reconstruir períodos reais e a história real de cada um, ressaltei apenas seu auto-entendimento como historicidade. Dentro da estrutura dessa reconstrução, nenhum estágio de desenvolvimento da consciência histórica *poderia ser compreendido* como o resultado daquele que o antecedeu, posto que cada estágio de consciência foi abstraído do desenvolvimento (ou “desdobramento”) efetivo e das mudanças reais; de suas lógicas e motivações próprias. Por exemplo, quando falei da consciência da historicidade, no período da Grécia Antiga ou da tradição

judaico-cristã, como um estágio na linha evolutiva em direção de *nossa* consciência histórica, não quis dizer nem que a nossa sociedade possa ser entendida, de qualquer modo, como um "resultado necessário" das antigas sociedades grega, judia e romana; nem quis negar os *vínculos reais* existentes entre essas sociedades e a nossa.

e) As objetivações sobrevivem a vida real das sociedades, a qual foi expressa pelos estágios da consciência histórica. A vida real passa, mas não as objetivações por ela produzidas; as quais podem ser apropriadas caso exista necessidade de assimilá-las. Os estágios do desenvolvimento da consciência histórica, recapitulados na primeira parte deste livro, *foram aqueles "dos quais nos apropriamos" na idade moderna*. Foi através deles (e só poderia ocorrer por seu intermédio) que as histórias que exprimem *se tornaram nossas histórias*. Eis porque a recapitulação da vida real foi substituída pela recapitulação das formas de consciência: apenas a última delas *é real para nós*. Elas constituem as formas particulares de consciência *condutoras* de nossa consciência histórica pelo simples fato de que, nelas, *reconhecemos nossa* pré-história e nós mesmos. Ao comunicarmo-nos com eles, comunicamos com nossa pré-história, independentemente do fato (que fica para ser decidido pela historiografia) de podermos, ou não, considerar o *real* desenvolvimento das sociedades que expressam como uma pré-condição ou como um fator da "causa eficiente" determinante do surgimento de nossa história.

f) Contudo, ainda que os estágios da consciência histórica *não* se identifiquem com o efetivo desenvolvimento das sociedades; ainda que se enfatize que *reconhecemos* neles nossa pré-história, através das *objetivações* que sobreviveram à vida real que exprimiam, não conseguimos evitar de conceber *nossa* consciência histórica, não apenas como "a última", mas também como a "mais elevada". *Somos nós que reconhecemos* e neles reconhecemos *nossa* pré-história. O presente absoluto da Conjuntividade é sempre o mais elevado, mesmo nas teorias do retrocesso. Daí resulta a obrigação de reconstruir os estágios da consciência como estágios do desenvolvimento da consciência histórica e a nossa consciência como autoconsciência da historicidade, uma autoconsciência *exatamente deste* desenvolvimento. Quanto a isto, mas exclusivamente a este respeito, a filosofia da história é inevitável, a menos que se esteja disposto a abandonar junto com ela a filosofia. Entretanto, tal opção con-

tradiria a utopia e todos os valores de uma teoria da história. A pergunta sobre o sentido da existência histórica precisa ser respondida.

Todas as filosofias da história são antropologias. Todas as teorias da história, também. Todas as filosofias da história sugerem um modo de vida. O mesmo fazem todas as teorias da história. Uma das possíveis teorias socialistas da história, aquela que defendi neste livro, concebe o Deve-Ser (a utopia) como uma norma para o Deve-Fazer, o qual, de parte sua, provê a vontade-da-utopia; concebendo isto com o imperativo de que todos os sujeitos empíricos (todos sujeitos em necessidade) deveriam querer a mesma coisa. As teorias socialistas da história substituem a "vontade geral" de Rousseau pela boa vontade empírica de *toda e cada* ser humano. Eis porque a ética constitui um elemento intrínseco de tal teoria da história. Afirmou-se que uma teoria socialista da história proporciona uma integração das éticas formal e material. Assim, também permite diferentes formas de vida, igualmente verdadeiras e boas, as quais podem abraçar diferentes moralidades.

O resumo geral de uma teoria socialista da história reafirmou a importância da pergunta sobre o sentido da existência histórica e reconheceu a obrigação de respondê-la, desde que tal resposta seja uma tarefa já reivindicada e adequadamente situada no campo da ética. Tendo-se anteriormente sugerido a estrutura geral de tal ética.

Em nosso século, as catástrofes deram origem a esperanças absolutas e estas foram esmagadas por novas catástrofes ou por estas esmaecidas. O inferno da Primeira Guerra Mundial ao terminar, deixou a firme proposta de que seria o último. É inteiramente irrelevante se tal esperança é de atribuir-se à revolução mundial, necessariamente a caminho, ou aos quatorze pontos de Wilson e à Liga das Nações. De um modo ou de outro, parecia estar na ordem do dia a idéia de "paz eterna", de liberdade e de autodeterminação. Tais esperanças foram traídas. Oriundas de revoluções e de democracias, surgiram novas tiranias, economias entraram em colapso e o mundo foi novamente empurrado para outra guerra, ainda mais terrível do que as anteriores. Campos de concentração de várias "novas ordens", enormes fábricas de "processamento de matéria prima humana" tornaram a tão decantada "superiorida-

de" européia uma farsa amarga. Contudo, como uma qualidade inveterada da natureza humana, deste desmoronamento voltam a florescer novas esperanças. E agora, onde estão estas esperanças? Acalmaram-se inteiramente os medos do pior, da autodestruição da humanidade, da "História" e de todas as possíveis histórias. Esta é a nossa história, nua e crua — uma história de esperanças frustradas. A quem devemos culpar por isto, ao mundo ou a nossas esperanças? Se culparmos o mundo, estaremos culpando a nós próprios, pois, *nós somos* história. Se culparmos nossas esperanças, estaremos culpando *o que de melhor existe em nós* que somos história. Culpar é um ato de irresponsabilidade, quando a responsabilidade é exatamente o que se *deve* assumir, o que se *precisa* assumir.

Uma teoria da história sugere a *ética de um estóico-epicurismo ativo*. Isto implica na decisão de empreender ações racionais de valor sem importar-se com o sucesso ou o fracasso delas. A derrota é sofrida e o sucesso é gozado, mas em ambos os casos, no sofrimento ou na alegria, tem de prevalecer sempre a mesma coragem e decisão. Devemos cumprir nossa obrigação, devemos agir como se fosse possível uma sociedade que, em algum aspecto, já se parece um pouco mais com a utopia, se nossa vontade for universalizada como a boa vontade de *todo e qualquer* homem. Nenhuma catástrofe nos há de persuadir que não haja esperanças para tal empreendimento, pois, enquanto fizermos esforços, existe a esperança e esta se manifesta nesses esforços e através deles. Da mesma forma, nenhuma esperança pode nos permitir que fiquemos descansados na crença de que o feito já foi realizado, pois, este nunca se completa *inteiramente*, o objetivo alcançado *nunca* é a irreversibilidade e, assim sendo, nunca poderemos ficar descansando. Porém, se cumprimos nosso dever, se fizemos tudo aquilo que estava em nossas possibilidades, então poderemos gozar nossas vidas: *ultra posse nemo obligatur*. Se, sob a magia e encanto do dever e do sacrifício, não compreendemos que a vida é bela de viver e que há tanto a usufruir, não podemos *sinceramente* agir em harmonia com uma idéia que implique o reconhecimento de todas as necessidades humanas. O Capitão Para-Frente não deve tornar-se um tirano em nossas idéias e nossas vidas.

Agir segundo tal norma implica aprendizagem. Embora todos os objetivos concretos devam ser medidos pelo padrão da utopia, esta própria não oferece tais objetivos. O aprendizado com a

história, com o passado de nosso presente, da mesma forma que com o passado significa aprender a selecionar determinados objetivos e decidir quais, dentre esses, podem ser compartilhados. O radicalismo antropológico é inerente à filosofia, mas o realismo político só pode ser alcançado se nós estivermos sempre dispostos a aprender com a história e também com nossa história pessoal. Mesmo que nossas esperanças não devam ser culpadas, alguns de nossos objetivos deveriam ser condenados e substituídos por outros, de acordo com as lições aprendidas com nosso século.

Quem quer que possa explicar com verdade as lições aprendidas com a história; quem quer que tenha feito tudo que pode para colocar na vida a norma do Deve-Ser e do Deve-Fazer; quem quer que, ao fim de seus dias, possa dizer que, se lhes oferecessem vida novamente, haveriam de aceitar felizes — estas pessoas também podem com justiça proclamar que conhecem a resposta à pergunta sobre o sentido da existência histórica. Cumpriu-se, assim, a norma da verdade e do ser verdadeiro em nossa Conjuntividade considerada como história.

Todo homem é mortal. Só o homem é mortal, porque só ele sabe que um dia já não estará aqui. Estamos confinados a uma Conjuntividade junto com mortais com quem compartilhamos nossa vida. Com efeito, o poço de nosso passado é muito profundo e vastíssima é nossa responsabilidade. Temos, contudo, uma única vida. Assim sendo, não tenha pressa Capitão Para-Frente! Qualquer pressa só apressa nossa morte. Não é só agora que o "tempo" está "aqui", ele sempre esteve aqui. Não nos encontramos em nenhum túnel escuro, com a chance de, quem sabe, percebermos uma tremeluzida luzinha na outra extremidade. Godot não virá, mas nós certamente partiremos. Só nos é concedido fazermos três pedidos, logo, precisamos desejar alguma coisa que confira sentido e significado a *nossa* existência histórica. Existe um único pedido que não pode ser revogado por nenhum outro desejo: dividir a responsabilidade com nossa Conjuntividade. Se podemos viver uma vida digna — por que não tentar?

NOTAS

- 1.a. N. t: (à p. 21) Respeitou-se a substantivação feita pela autora da terceira pessoa do singular, sobretudo quando em confronto com o *Ê*. Apenas com relação ao seu plural *oughts* é que se optou pelo plural *deveres* no 21º Capítulo.
- 1.b. Citado por MEINECKE, F., *Die Entstehung des Historismus*, Verlag von R. Oldenburg, München/Berlin, 1936, v.II, p. 518.
- 2 “Que importam meus filhos, que importa minha esposa/ Há uma pulsação muito mais sublime em minhas veias;/ Deixem que esmorem quando estiverem famintos./ Meu imperador, meu imperador está acorrentado! (Heinrich Heine, *Os dois granadeiros*, da tradução em inglês *The Two Grenadiers* por Aaron Kramer.)
- 3 WEBER, M., *Politics as a Vocation*, em H. H. Gerth & C. W. Mills (editores), *From Max weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York, p. 128.
- 4 GOETHE, J.W. von, *Faust*, da tradução de Walter Arndt, New York, 1976, Parte II, ato V, linhas 11573-11580.
- 5 LEE, Richard B. & DE VORE, Irvin (editores), *Man The Hunter*, Aldine, Chicago, 1976, p. 3.
- 6 Os leitores de Heidegger perceberão que ao usar categorias como “agora mesmo” (ainda que não o use diretamente) evo-

- co este escritor. Isto explica também as dificuldades lingüísticas no traduzir tais categorias para o Inglês. [N. t.: A autora emprega em Inglês as categorias "just now", "now" e "being now", as quais foram respectivamente vertidas ao português como "agora mesmo", "agora" e "estando agora". As duas primeiras formas não constituem um problema. Entretanto, quanto à terceira ("being now") que poderia sugerir uma tradução apressada por "sendo agora", se optou por vertê-la como "estando agora" uma vez que o português, em sua riqueza lingüística, permite reconhecer o "estar" como presença circunstancializada do ser. Há muitos outros argumentos a favor desta opção, contudo, citá-los a todos, acarretaria uma prolixidade inconveniente a uma nota de tradutor.]
- 7 N.t.: O leitor perceberá com clareza que, na língua portuguesa, ao inserir-se no conceito de ser o *agora* (e, implicitamente, o *aqui*) ficaremos diante da semântica expressa pelo verbo estar.
- 8 N.t.: A opção de traduzir, neste ponto, *personality* por personalidade deveu-se, principalmente, ao esclarecimento que a autora faz na nota seguinte, quanto à tradução de *Persönlichkeit*, e à necessidade de ressaltar uma leitura da acepção inequívoca de "qualidade de ser pessoa". Contudo, no global do livro, exceto esta ressalva explícita, *personality* será traduzida normalmente por personalidade.
- 9 Goethe, *Poetische Werke*, v. 3, West-östlicher Divan, Berlin 1965, p. 95. "O escravo, o senhor vitorioso e a multidão sempre respondem: o fruto da principal felicidade terrena jaz somente no ser pessoal. A vida deve ser vivida. Se não perdemos nosso verdadeiro *self*, nada mais há que não se possa perder, quando se permanece quem se é." (da tradução de Edward Dowden, Londres & Toronto, 1914.) Terminologicamente, o principal problema dessa tradução é, com certeza, o ponto central de Goethe: *Persönlichkeit* (que chamei em meu texto por *personality* [n.t.: v. nota anterior]) que se transforma na expressão vaga de "ser pessoal".
- 10 N. t.: O termo inglês usado pela autora é *togetherness*, conjuntividade foi o vocábulo português que, no juízo do tradutor, mais se aproxima do termo inglês, mas não sem problemas, daí a nota.
- 11 Citado por DANTO, A.C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p.152.
- 12 Uma vez que analiso, aqui, a narrativa de histórias na vida cotidiana, o significado da palavra [n.t.: A autora se refere ao termo inglês *storytelling*.] não pode ser perfeitamente idêntico ao uso categórico que dela faz a historiografia (ciência social).
- 13 *On Instincts* e *A Theory of Feelings*, Assen, Netherlands, Van Gorcum, 1979, constituem os dois primeiros.
- 14 Um dos romances escritos por Júlio Verne.
- 15 A distinção entre interesse pragmático e prático com relação à atividade foi esclarecido por J. Habermas. Emprego ambos os conceitos do mesmo modo que ele. Se a historiografia for empregada para a realização bem sucedida de quaisquer fins sociais concretos ou para a racionalização de quaisquer ações realizadas; tratar-se-á, então, de um uso pragmático. Se for empregada para "esclarecer" os atores do presente, permitindo-lhes aprender com a história, mudar ou reforçar suas atitudes e os padrões de comportamento, através de perspicácia e de deliberação racional; então, se tratará de um uso prático.
- 16 N.t.: A autora introduz neste ponto o conceito próprio substantivado de *readiness-for-the-message*. Para evitar o mal gosto de um megasubstantivo alheio ao espírito da língua portuguesa e por considerar que uma tradução mais livre, neste caso, em nada trai a clareza do pensamento da filósofa, a expressão que, ao pé da letra se traduziria por "prontidão-para-a-mensagem" foi traduzida por "disponibilidade para a mensagem" ou ainda como "abertura para a mensagem".
- 17 Citado por GADAMER, H.G., *Kleinere Schriften*, v.I, Tübingen, Mohr, 1976. p. 160.

- 18 Apel, K.O., *Transformation der philosophie*, v.II, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 385.
- 19 Churchill, S.W., *The Gathering Storm*, Bantam, London, 1977, p. 161.
- 20 Ib., p. 161-2.
- 21 É claro que a observação não é efetuada por teóricos, mas pelas testemunhas confiáveis.
- 22 Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker and Humboldt, Leipzig, 1907, p.30.
- 23 Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p.141.
- 24 Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Duncker and Humboldt, Leipzig, 1907, p.166.
- 25 Citado por Ernest Schulin, *Die weltgeschitliche Orients des Erfassung bei Hegel und Ranke*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1958, p. 168.
- 26 Rickert, H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1924, p. 129.
- 27 Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Überwindung*, Scientia-Verlag, Aachen, 1966, p. 160.
- 28 Hegel, G. W. F., *Vernunft in der Geschichte (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1970, p. 19.
- 29 O problema das visões de mundo discute-se aqui, apenas, no aspecto de quão profundamente podem aprender com a história. É desnecessário dizer que nem todas as visões de mundo estão interligadas com o mesmo processo de aprendizado, nem todas elas reivindicam generalidade e, dentre elas, algumas diferentes podem combinar-se umas com as outras

a partir de diversos aspectos (por exemplo, ao tornar-se o catolicismo uma visão de mundo a partir do Renascimento, faz-se passível de combinar-se com conservadorismo, com liberalismo, com romantismo, com socialismo etc.).

- 30 Saint-Simon, C.H. de, *La physiologie sociale, Oeuvres Choisies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 69.
- 31 Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p. 284.
- 32 Barraclough, Geoffrey, *History in a changing world*, Blackwell, Oxford, 1957, p. 230.
- 33 Em *Theories of History*, ed. Patrick Gardinet, Free Press, Chicago, Illinois, 1959-60, p. 53.
- 34 Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1963, p. 329.
- 35 Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, Dietz-Verlag, Stuttgart, 1902, p.5.
- 36 Saint-Simon, C.H. de, *La physiologie sociale, Oeuvres Choisies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 78-79.
- 37 Hegel, G. W. F., *Vernunft in der Geschichte, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, p. 109 e 76.
- 38 Citado por Meinecke, Friedrich, em *Die Entstehung des Historismus*, Verlag, von Oldenburg, R., München/Berlin, 1936, p. 556.
- 39 Citado em ib. p. 474.
- 40 Ib. p. 422.
- 41 Ib. p. 644.

- 42 Ib. p. 644.
- 43 Kant, *Werk*, v. XII, Frankfurt, 1964, p. 79.
- 44 Citado em *Historische Theorie und Geschichtsforschung der Gegenwart*, p. 34-35.
- 45 Hegel, G. W. F., *Vernunft in der Geschichte, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Akademie Verlag, Berlin, 1970, p. 99.
- 46 Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, p. 32.
- 47 Apel, K. O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, v. II, p. 426 2 433.
- 48 N.t.: Convém lembrar que o texto data de 1982.
- 49 N.T. A autora se vale de um jogo de palavra em inglês (geral e general) para retomar a alegoria de Feuerbach.
- 50 Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1963, p. 329.
- 51 Collingwood, R.G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1963, p. 333.
- 52 Tratei deste problema com maiores detalhes em meu livro *Pour une philosophie radicale*, Le sycomore, Paris, 1979, p. 113-41.
- 53 Este tema foi debatido de modo mais detalhado numa obra coletiva da qual participei: Fehér, F.; Heller, A. & Márkus, G., *Dictatorships over Needs* (em manuscrito).
- 54 Tratei deste problema com maiores detalhes em meu livro *Pour une philosophie radicale*, Le sycomore, Paris, 1979, p. 113-41.